



# Neutestamentliche Forschungen

Herausgegeben von D. Otto Schmitz

Professor an der Universität Münster

Zweite Reihe

## Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums.

1. Heft

### Herr ist Jesus.

Herkunft und Bedeutung des urchristlichen  
Kyrios - Bekenntnisses

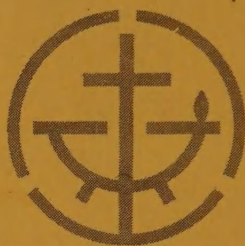
von

Lic. theol. Werner Foerster

Inspektor des Hamannstifts zu Münster.

Gütersloh 1924 / C. Bertelsmann / Verlag

SERIES



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California







215  
F6

9

# Neutestamentliche Forschungen

Herausgegeben von D. Otto Schmitz

Professor an der Universität Münster

Zweite Reihe

Untersuchungen zum Kirchenproblem des  
Urchristentums.

1. Heft

Herr ist Jesus.

Herkunft und Bedeutung des urchristlichen  
Kyrios - Bekenntnisses

von

Lic. theol. Werner Foerster

Inspektor des Hamannstifts zu Münster.

Gütersloh 1924 / C. Bertelsmann / Verlag



# Meinen Eltern

333700





---

## Vorwort.

Die Anregung zu vorliegender Arbeit und wertvolle Unterstützung bei ihrer Ausarbeitung gab mir Herr Prof. E. Weber. Ihm möchte ich darum hier an erster Stelle meinen Dank aussprechen. In seiner jetzigen Gestalt ist das Werk Umarbeitung einer Lizentiaten-Dissertation, die im Winter 1922—1923 der Evang.-theolog. Fakultät der Universität Münster vorlag. Für vielfachen Rat und Beratung danke ich besonders Herrn Prof. Schmitz, der ihr in den mannigfachsten Beziehungen seine Aufmerksamkeit und Kraft widmete. Die englisch-amerikanische Literatur gab mir Herr Prof. Windisch an, der sie mir auch, soweit erforderlich, zur Verfügung stellte. Schriftlich haben mich die Herren Geheimrat von Dobschütz und Prof. Dalman beraten. Ihnen und allen denen, die im Wechselgespräch des Freundeskreises und sonst die Arbeit förderten, danke ich herzlich.

Dann spreche ich noch eine Bitte aus. Ein durch ein Stipendium ermöglichter längerer Aufenthalt in Utrecht, die Bereitwilligkeit der dortigen Universitätsbibliothek und die Freundlichkeit von Herrn Prof. Windisch machten mir die ausländische Literatur zugänglich. In Zukunft wird sie mir nicht mehr zur Verfügung stehen. Darum bitte ich alle ausländischen Rezensenten dieses Buches, mir einen Abdruck ihrer Besprechung nach Münster i. W., Hamannstift, zu senden, damit sie den erreicht, der das größte Interesse an ihr hat.

Odenspiel, im Januar 1924.

W. S.



## Verzeichnis der Abkürzungen.

- Anc. Gr. insc. = C. T. Newton, The Collection of Ancient Greek Inscr. in the British Museum. Oxford, 1874 ff.
- CIG, CIL, CIS = Corpus inscriptionum graecarum, latinarum, semiticarum.
- DOr = W. Dittenberger, Orientis graecae inscriptiones selectae. I. II. 1903/05, Leipzig.
- DS = W. Dittenberger, Sylloge inscriptionum graecarum. 2. Auflage. 1898—1901. (3. Aufl. 1915 ff. nur zitiert, wenn ausdrücklich bemerkt.)
- GrPBrMus = F. G. Kenyon, Greek Papyri in the British Museum. 1893 ff. London.
- Gr. Par. Saub.-Pap., zitiert nach dem Text bei C. Wessely, Griechische Sauberpapyri von Paris und London. (Denkschriften der Kais. Akad. der Wissensch. Wien, 1888.
- GU B = Ägyptische Urkunden aus dem Kgl. Museum Berlin; Griechische Urkunden 1895 ff.
- IG = Inscriptiones graecae. (Berlin.)
- Inscr. Perg. = M. Fränkel, Die Inschriften von Pergamum I. II. 1890, 1895, Berlin (Die Altertümer von Pergamum, Bd. VIII).
- Liepmann = H. Liepmann, Handbuch zum N. T. (einschl. Erg.-Band). Tübingen, 1907 ff. (zitiert ist außer bei Röm. die 1. Aufl.).
- LO = A. Deißmann, Licht vom Osten. (Wo nichts anders bemerkt, ist die 4. Aufl. 1923 zitiert.)
- New cl. fr. = Grenfell-Hunt, New Classical Fragments and other Greek and Latin Papyri. 1897, Oxford.
- PAmh = Grenfell-Hunt, The Amherst Papyri. London 1900 f.
- PAnastasy = XLVI British Museum, zitiert nach dem Text von Wessely, Gr. Saub.-Pap. . . f. o.
- PFay = Grenfell-Hunt, The Fayum Towns and their Papyri. London 1900.
- PGiss = Kornemann und Meier, Griech. Pap. im Museum des Oberhess. Geschichtsvereins zu Gießen. I. 1912. Leipzig.
- PLeid = Leemans, Papyri graeci musei antiqu. publ. Lugduni Batavi I. II. 1843. 1885.
- POx = Grenfell-Hunt, The Oxyrhynchus-Papyri. 1897 ff. London.
- PStraßb = Preisigke, Griechische Papyri aus der Kais. Univ.- u. Landesbibliothek zu Straßburg i. Elß. 1906 ff.
- PTebt = Grenfell-Hunt-Smyth, The Tebtunis Papyri. 1902. London.
- Philo ist zitiert nach §§ von Cohn-Wendland (C.-W.) und Seiten von Mangeth (M).
- Trenäus nach M = Maß und H = Harpen, 1857, Cambridge.
- IIa, 240 p = 2. Jahrhundert vor, das Jahr 240 nach Christi Geburt.
- Andere Abkürzungen wie N. k. Z., R G G., T S K., T U., Z. N. W., sind ohne weiteres verständlich.

# Inhaltsübersicht.

Seite  
11—56

## Einleitung: Die Geschichte der Kyrios-Frage

Die Bedeutung der Frage 11—12. Bouffsets drei Hauptthesen 12—13. Die Begründung der ersten These 13—15. Übersicht über die Diskussion 15—20. (Die Verstärkung der 1. These durch Köhler und Bouffset. Althaus' und Wernles Gegenschriften. Bouffsets „Jesus der Herr“. Vos. Morgan. Andrews. Junker. Machen.) Die erste These im Lichte der Diskussion 20—29. Kyrios Messiasname? 20—21. Kyrios in den Synoptikern 22—24. (Der Tatbestand. *ὁ κύριος*, die Anrede *κύριε* und ihre Bedeutung. Die grundsätzliche Formulierung der Frage.) Das Suffigproblem 24—26. *κύριε, διδάσκαλε*, die aramäischen Äquivalente und ihre Bedeutung 26—27. Weitere Versuche, kyrios für die Urgemeinde nachzuweisen 27—29. (Mk. 12 35—37. *μαρτυραὶ*. Die Apostelgeschichte. 1. Kor. 1 2.) Zusammenfassung. Die entscheidende Frage 29—30. Bouffsets grundlegende Behauptung: Gegensatz von „Menschensohn“ und kyrios 30—31. Heitmüllers hellenistische Urgemeinde 31—32. Die zweite These Bouffsets: Das Bild der hellenistischen Urgemeinde und ihre Kyrios-Anschauung 32—33. Die dritte These Bouffsets: Paulus' Kyrios-Anschauung 34—35. Die Diskussion über die hellenistische Urgemeinde 35—36. Das Problem der hellenistischen Urgemeinde in der vorliegenden Arbeit 36—37. Die Herkunft von kyrios 37—47. Die LXX 37—39. Der heidnische Gebrauch von kyrios und die Diskussion 39—41. Gesichtspunkte für die Feststellung des heidnischen Kyrios-Gebrauchs 41—42. Der Kaiserkult und die profane Bedeutung 42—44. Die verschiedenen Möglichkeiten der Entlehnung 44—47. (Kyrios als allgemeines Götterprädikat — mit bestimmtem Inhalt. Die Entlehnung oder Anlehnung an den Kaiserkult. Der Gebrauch des profanen kyrios.) Die Bedeutung von kyrios im Urchristentum 47—54. (Allgemeine Gottesbezeichnung: Heitmüller, Machen, Morgan, Wanhope Stewart. — Die mythische Bedeutung: Bouffset, Böhlig. — Göttlicher Herrscher: Liegmann. — Kyrios in profaner Bedeutung: Burton, Cremer-Kögel, Mackintosh, J. Weiß, de Zwaan, A. Seeberg. — Betonung des eschatologischen Momentes: R. Seeberg, Weber.) Der Gang der Unterfuchung 54—56.

1. Teil. Die außerchristliche Verwendung von *kyrios* 57—120

1. Kapitel. *Kyrios* im profanen Sprachgebrauch 57—69

Die Bedeutung von *ὁ κύριος* 57—59. Die Anrede *kyrie* und ihre weitere Ausdehnung 59—60. Ihre Verwässerung 60. Das Abschleifen von *ὁ κύριος* 60—61. Die Bedeutungsverschiedenheit von *κύριος* und *δεσπότης* 61—69. (Böhligs Deutung. Aristoteles, Philo, 1. Clemens. Weitere Bedeutungen von *kyrios*. Weitere Schriftstellerausagen. Die Adjektive *κύριος* und *θεσποτικός*. Ergebnis. Geographische und zeitliche Verteilung.)

2. Kapitel. Der religiöse Gebrauch des Wortes *kyrios* 69—98

Vorblick 69—70. Die Volksreligionen 70—79. Die syrischen Kulte in ihrer allgemeinen Art 70—74. (Lucian. Jupiter Dolichenus. Heliopolitanus. Adonis, kein Mysteriengott, auch Attis und Heracles-Sandan nicht.) Die allgemeine Art der ägyptischen Volkskulte 74. Das Äquivalent für *kyrios* im Syrischen: *adon* (*rabbat*) und seine Bedeutung 74—76. *Kyrios* in den ägyptischen Kulturen 76. Formfragen 76. *Kyrios* Untergottheit? 76—77. Der Gedanke einer umfassenden *κυριότης* fehlt 77—78. Schluß 78—79.

Die Mysterienreligionen 79—96. Ihre Eigenart liegt in der Loslösung von der Nation 79—81. Kultische und philosophische Mysterien 81—82. Die kultischen Mysterien: Attis 82—83. (Allgemeine Charakterisierung. Das Fehlen von *kyrios*.) Isis 83—88. (Die allgemeinen Züge. Isis als Herrscherin über Götter, Geschick, Natur. Der Dienstgedanke bei Apuleius Met. XI. Das Zurücktreten von *domina*. Dies wird gedeutet durch *regina*. Zusammenfassung.) Mithras 88—89. Die philosophischen Mysterien: Corp. herm. 89—91. (Allgemeine Art. Gebrauch und Bedeutung von *kyrios*.) Die Gnosis 91—96. (Die gnostischen Kultformeln vermeiden *kyrios*. Seine Bedeutung.)

Die Zauberliteratur 96—98. (Verschiedene Arten der Beschwörung. Der Gebrauch und Sinn von *kyrios*.)

3. Kapitel. Der Kaiserkult 99—118

Die Stimmung im Kaiserkult 99—100. Worin er bestand 100—101. *Kyrios* in der Anwendung auf nicht-römische Herrscher 101—102. Der offizielle gottheitliche Titel der römischen Kaiser war Augustus = *Σεβαστός* 102—103. Dominus im Munde freier Römer 103—104. Wege der Untersuchung des orientalischen Sprachgebrauchs 104—105. Tertullian Apol. 34, Mart. Pol. 82, Act. scil. mart. in der Beleuchtung der jüdischen Märtyrerberichte und des Huldigungseides der Assier 105—109. Das Zurücktreten von *kyrios* seit Konstantin 109—110. Athenaios VI 63. 110—111. Die *plerophore* offizielle Bezeichnung der Herrscher 111. *Kyrios* bezeichnet nicht den Ver-

storbenen als Gott 112. Politischer und unbetonter Gebrauch von *κῡριος* 112—115. (Datierungen, Münzen, Eid, Kaiser als Götter. *κυριανός* und *σεβαστός*.) *Κῡριος* mit Genitiven 115—117. Folgerungen 117. Rückblick 117—118.

#### 4. Kapitel. *Κῡριος* im Judentum 118—120

Die LXX 118. Josephus 118. Jüdische Apokryphen und Pseud-epigraphen 118—119. Philo 119. Das palästinenjische Judentum 120.

### II. Teil. *Κῡριος* im Urchristentum 121—236

#### 1. Kapitel. Die Bedeutung von *κῡριος* im Urchristentum 121—178

Anfangs- und Endpunkt der Entwicklung 121. Stellen mit prädikativem Gebrauch 121—123. (Röm. 10, 9 1. Kor. 12, 3 85, 6 Phil. 2, 10, 11 2. Kor. 4, 5.) *Κῡριος* mit Genitiv 123. Die Entwicklung des *Κῡριος*-Gebrauchs, verglichen mit der von *σωτήρ* 123—124. Gang d. Untersuchung 125—130. Übersicht 128—129. Der urchristliche Sprachgebrauch: Bei Erwähnung des Lebens Jesu 130—135. (Einfache Erwähnung. Betrachtung seines Leidens und seiner Auferstehung. Erinnerung an seine Worte.) Bei dem Gedanken an Jesus als dem Herrn und Richter 135—143. (Sein Wille. Dienen. Ermahnen durch.. Der Richter. Tag des Herrn. Der Herr kommt. — Der Herr der Welt? *βασιλεῖα*, *βασιλεύς*.) Bei dem Dienst am Werk des Herrn 143—152. (*λόγος: εὐαγγέλιον*. Verkündigung an Nichtchristen. *ἀπόστολος*.. Das Werk des Herrn. Arbeiten.. im Herrn. „Im Herrn“. Der Senker der Herzen. *πιστεύω: ἐπιστεῦσα, γινώσκει*.) Bei Erwähnung der Gnade 152—162. (Anfangs- und Schlußgrüße. Gnade, Freiheit, Erlösung in und durch Jesus. Der Vater unseres Herrn Jesu Christi. Der heilsgeschichtliche Gebrauch. Gebet. Sich rühmen im Herrn. Gläubig, vollendet *ἐν Χριστῷ*.) Bei dem mystischen Gebrauch 162—168. (Christi sein. In Christus sein. Christus in uns. Mitsterben. *σῶμα Χριστοῦ. πνεῦμα*. Taufe und Abendmahl.) Bekenntnis-Ansätze 168—169. Allgemeine Wendungen 169. Im Namen 169—172. Der Schriftbeweis 172—173. Jesus im A. T. 173—178. Anreden 178.

#### 2. Kapitel. Die Entwicklung des *Κῡριος*-Sprachgebrauchs in den urchristlichen Schriften 179—191

Der Sprachgebrauch des Paulus 179—182. (Allgemein. 1. 2. Thess. Gal. 1. 2. Kor. Röm. Gefangenschaftsbriefe. Pastoralbriefe.) Die katholischen Briefe 182—185. (Jak. 1. Petr. Hebr. Apok. Jud. 2. Petr.) 1. Clemens 185—186. Ignatius. Polinkarp ad Phil. 186—188. Did. 188. Martyr. Pol. 189. Barnabas 189—190. 2. Clemens 190. Ergebnis 190—191.



### 3. Kapitel. Die Herrschaft Jesu

191—201

Der Ausgangspunkt 191—192. Das Korrelat von *κύριος*: *δοῦλος* 192—193. Gott hat Jesus zum Herrn erhöht 194. Jesus hat durch sein Leiden den Anspruch auf Unterwerfung 194—196. *κύριος Ἰησοῦς*. *κύριος Ἰησοῦς* 196. Gehorsam werden und gehorchen 196—198. Die Erfahrung des Richtenden und ihre Auswirkung im Leben 198—199. Die Weiterbildung des Sprachgebrauchs 199—200. „Unser“ Herr Jesus 200. Verflüchtigung des Inhalts 200—201. *Kyrios* zur Bezeichnung des Geschichtlichen als Problem 201.

### 4. Kapitel. Die Herkunft des Herrennamens 201—208

1. Kor. 8.6 201—202. Die verschiedenen Möglichkeiten der Übernahme 202—206. (Allgemeines Götterprädikat? Übernahme mit bestimmtem Inhalt? Aus dem Jiskult? 1. Kor. 10.21. Die Abnahme der Häufigkeit von *kyrios*. Der Kaiserkult.) Die Anknüpfung an den profanen Gebrauch 206—207. Die Überschreitung des profanen Gebrauchs 208. Zusammenfassung 208.

### 5. Kapitel. Das Wort *κύριος* in den Evangelien 209—227

Orientierung 209—210. Rabbi und *māri* 210—212. Der Tatbestand der Evangelien 212. Erklärung des lukanischen Gebrauchs von *kyrios* 213—215. Die Anreden: Der Tatbestand und seine Konsequenzen 215—219. Ergebnisse 219—225. (Jesus meist mit *rabbi* angeredet. *Rabbi* bedeutet mehr als „Lehrer“. Auch *kyrie* Übersetzung von *rabbi*. Jesus auch mit *māri* angeredet.) *Kyrios* zur Bezeichnung des Geschichtlichen als Fortsetzung von ursprünglichem „*rabbi*“ 225—227.

### 6. Kapitel. Die *κυριότης* Jesu in den Evangelien 227—236

Der unmittelbare Eindruck von Jesus 227—228. Jesu Stellung im Verkehr mit den Jüngern 228—231. Der Hinweis Jesu auf sein Richteramt 231. Die Parusiegleichnisse 231—233. Das Bild des Herrn und des Sklaven in den Evangelien 233. Die Begründung der Herrschaft Jesu im Leiden 233—234. Die Einheitlichkeit der Entwicklung 234—235.

Ab schluß. Die innere Art des Bekenntnisses *κύριος Ἰησοῦς* in Übereinstimmung mit der Haltung Jesu . . . . . 235—236  
 Exkurs I: Der urchristliche Gebrauch von *κύριος*, *Ἰησοῦς* und *Χριστός* 237—263

- „ II: Bezeichnet *kyrios* im Urchristentum die Kultgottheit?  
 [Auseinandersetzung mit Bouisset] . . . . . 264—266
- „ III: *Kyrios* in den apokryphen Evangelien . . . . . 266—267
- „ IV: Zur Methode der Gleichnisauslegung . . . . . 268—272

[Die Frage 268—269. Erläuterung an einigen Gleichnissen 269—270. Matth. 24.45—51 270—271. Luk. 12.35—38 271. Mark. 13.33—37 271. Matth. 20.1—16 271—272. Matth. 25.14—30 272.]



---

## Die Geschichte der Kyrios-Frage.

Von den vielen und mannigfaltigen Fragen, die durch Boussets „Kyrios Christos“ aufgeworfen sind, will die vorliegende Arbeit nur eine behandeln, die nach der Herkunft und der Urbedeutung des urchristlichen Kyriosbekenntnisses. Doch ist diese Frage für die Kenntnis des Urchristentums eine der wichtigsten. Es ist ja nicht zufällig, daß Bousset sein Buch „Kyrios Christos“ nennt. Immer wieder kommt er in seinen Ausführungen auf das Problem, das mit dem Kyriosnamen verbunden ist, zurück. Die Wichtigkeit der Frage liegt weniger darin, daß kyrios eine urchristliche Bezeichnung Jesu ist, als vielmehr darin, daß *κύριος Ἰησοῦς* eine inhaltschwere Aussage über ihn darstellt. Darum muß uns die Frage nach der Bedeutung dieses Bekenntnisses tiefer in das Verständnis des Urchristentums und seiner Stellung zu der Person Jesu führen, ja, das Bild des urchristlichen Glaubens ist wesentlich von der Anschauung abhängig, die wir uns von der Auffassung der *κυριότης* Jesu im Urchristentum machen. Die Frage nach der Bedeutung des Herrennamens ist unlöslich mit der nach seiner Herkunft verbunden, und diese beiden Fragen in ihrer Einheit greifen tief ein in das Problem „Jesus und Paulus“ und damit auch in das der Hellenisierung des Christentums. Ist kyrios aus dem Hellenismus übernommen und formal und inhaltlich ein novum gegenüber der Gemeinde der ersten Jünger in Jerusalem oder sind die Triebkräfte zum Gebrauch dieses Titels von Jesus in den Seelen der Jünger geweckt und nach Jesu Auferstehung die Sache, der dieses Wort Ausdruck gibt, schon in der ersten Gemeinde bekannt? Die Beantwortung dieser Frage, wie sie auch ausfallen möge, legt auf jeden Fall zwar nur einen, aber einen schweren Gewichtstein in die Waagschale zur Abwägung jener Probleme. Die

Tragweite unserer Untersuchung ist aber noch größer. *Κύριος* *Ἰησοῦς* ist das älteste Bekenntnis. Was hat das Urchristentum für das Wichtigste gehalten, das in ihm zum Ausdruck kommen mußte? Ist *κύριος* ein Lorbeerkrantz, der anderen Göttern genommen und im Überschwang der Dankbarkeit oder im Eifer des Konkurrenzkampfes Jesus aufs Haupt gesetzt wurde? Oder ist es der feierliche Name des alttestamentlichen Bundesgottes, den Jesus nun erhält? Die Antwort kann etwas von den innersten Kräften, die in den ersten Gemeinden lebten, zeigen.

Gilt unser Thema auch nur einem Wort, so ist es doch wiederum so reich und vielseitig, daß es geboten erscheint, zunächst durch einen Blick auf Bouffets Werk und seinen Wiederhall in Rede und Gegenrede einen Überblick über die einzelnen Probleme zu gewinnen. Das dient dann zugleich dazu, daß wir uns über den in der Arbeit einzuschlagenden Weg klar werden.

Bouffets Buch, das den Untertitel trägt: „Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus“,<sup>1)</sup> berührt das Gebiet der neutestamentlichen Theologie, der Dogmengeschichte und der Religionsgeschichte. Es geht aus von dem Glauben der Urgemeinde, den Bouffet in dem „Menschensohn“ und anderen späteren Zügen der Synoptiker wiederfinden will, schildert den ekstatischen Kult der heidenchristlichen Gemeinden, für die Jesus der Kultgott (*κύριος*) ist, die darauf ruhende, aber versittlichte, dualistische Anschauung des Paulus mit seiner Gleichsetzung von *κύριος* und *πνεῦμα*, die Mystik des Johannes, in der nicht Herr und Knecht, sondern Gott und seine Freunde einander gegenüberstehen, verfolgt dann die kultisch-mystische Linie über Ignatius und Gnosis bis hin zu Irenäus und die rationalistische Linie, bei der das Christentum im wesentlichen nur ein „entschränktes Diasporajudentum“<sup>2)</sup> ist, über Jacobus, 1. Clemens zu den Apologeten. Mit Bouffet zu reden, ist es eine Geschichte der wechselnden „Hüllen und Kleider“, die Jesus angezogen wurden.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Göttingen 1913. <sup>2</sup>1921.

<sup>2)</sup> Bouffet, *Κύριος* *Χριστός*, 2. Aufl. S. 302 f. <sup>3)</sup> a. a. O. S. 77.

In drei kurzen Sätzen läßt sich das, was Bouffet zu unserem Thema sagt, zusammenfassen:

1. Jesus ist weder zu seinen Lebzeiten noch später von der jerusalemischen Urgemeinde *kyrios* genannt worden (sondern hauptsächlich<sup>1)</sup> Menschensohn).

2. In der „heidenchristlichen Urgemeinde“ stand Jesus in dem Mittelpunkt des Kultes und wurde dort als *kyrios* verehrt. Dies entsprach dem hellenistischen Sprachgebrauch, nach dem die im Mittelpunkt des Kultes stehende Gottheit *kyrios* genannt wurde.

3. Für Paulus ist grundlegend die Gleichsetzung von *κύριος* und *πνεῦμα*. Dieses *πνεῦμα* ist der das ganze Leben des Gläubigen durchwaltende Geist (wirkt also nicht nur im Kult), der auf Grund eines sich auch im Hellenismus findenden dualistisch-supranaturalistischen Pessimismus streng supranatural und teilweise magisch aufgefaßt wurde; in den nachpaulinischen Schriften bleibt *kyrios* Ausdruck des Gemeindekultes.

Die erste These ist diejenige, um die der Kampf am ersten entbrannte. Sie ist überhaupt öfter und breiter behandelt worden als alle anderen. Wie begründet Bouffet sie? Er geht von den Evangelien aus. Für den kritisch besonnenen Forscher lassen sie mit Sicherheit nur den Glauben der Urgemeinde erkennen. Diese hat an dem Bild Jesu gearbeitet, hat ihr Jesusbild geschaffen. Sie hat dem Meister jenen Titel Menschensohn beigelegt. Zu diesem Resultat kommt Bouffet, indem er die Synoptiker gegeneinander ausspielt und da, wo eine Stelle diesen Ausdruck nicht hat, ihn in der Parallele hinzugefügt sein läßt oder aus allgemeinen Gründen einen Vers oder eine ganze Geschichte der Unehtheit verdächtigt.<sup>2)</sup> Aber auch danach bleiben noch Stellen, die sich nicht literarkritisch beseitigen lassen, einige aus der Anfangszeit der Wirkksamkeit Jesu, die wegen dieser zeitlichen Ansetzung unecht sein dürften, daneben Leidensweissagungen, die schematisch und dogmatifizierend sind, dann das Bekenntnis vor dem Hohenrat, das überraschend kommt und durch das ekstatische *ἐγὼ εἶμι*

<sup>1)</sup> Bouffet, Jesus der Herr. S. 3—4.

<sup>2)</sup> Kyr. Chr. S. 6—8.

stark belastet ist, und Matth. 24<sup>27. 37. 39</sup>, wo Jesus seine Person zum Mythos macht, schließlich bleibt allein noch Matth. 10<sup>23</sup>, das wegen seiner partikularistischen Färbung alt sein muß, aber uns doch wohl in die Zeit der beginnenden Missionstätigkeit der Urgemeinde versetzt.<sup>1)</sup> „Menschensohn“ wurde Jesus für seine Jünger in dem ungeheuren seelischen Ringen, das auf die Karfreitagskatastrophe folgte. Mit diesem Titel zog die ganze jüdische Apokalyptik in die Anschauungswelt der Jünger ein, Jesus rückt in die Stellung des Weltenrichters, die Notwendigkeit seines Todes als Durchgang zur Menschensohnwürde wird deutlich. Die Urgemeinde ist es gewesen, die die Leidensgeschichte ausgestaltete, Jesu Person in den Mittelpunkt stellte, den Heilandsruf Matth. 11 ihm in den Mund legte, ihn nur entweder von „seinem“ oder von „eurem Vater“ sprechen ließ, auf ihn den Titel „Sohn Gottes“ übertrug, freischwebende Wundermotive auf ihn anwandte, alttestamentliche Weisagungen auf ihn bezog und diesbezügliche Geschichten erfand.<sup>2)</sup> Über Jesu Ende breitet sich ein dichter Schleier, sicher haben wir von Jesus nur einige schöne und weise Gleichnisse, kühne, starke, sittliche Imperative und den freudigen Hinweis auf den Vatergott. In allem anderen sehen wir die eifrige Arbeit der Urgemeinde, die ein Prachtgewand für Jesus webt, ihn Menschensohn nennt und ihn in eschatologisch-apokalyptischen Rahmen spannt. Dann wendet sich Boussset dem Kyrios-Ausdruck zu. Dieser ist nicht nur aus dem Leben Jesu zu entfernen, sondern auch aus der Urgemeinde zu Jerusalem. Wir müssen zunächst die Anrede *κύριε* von der Bezeichnung mit *ὁ κύριος* trennen. Erstere kann bloße Höflichkeit sein. *Ὁ κύριος* ist mehr. Kyrie tritt bei Markus nur einmal auf und zwar im Munde einer Heidin, bei Matthäus und Lukas zwar öfter, aber dort erweist es sich gegenüber Markus als später. *Ὁ κύριος* kommt bei Markus nur 11<sup>3</sup> vor, in einem der Unechtheit dringend verdächtigten Bericht, in der Matth.- und Luk.-Parallele und Matth. 24<sup>42</sup>, wo es gegenüber Markus Umdeutung des Bildes des Hausherrn in das des Herrn ist. Bei

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 8—10.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 14—16 u. 33—75.

Lukas aber taucht das absolute *kyrios* auf und begegnet uns von da ab in steigendem Maße, im unechten Markus-Schluß gleich zweimal und in den apokryphen Evangelien ständig.<sup>1)</sup> Lukas als Heidenchrist weist uns von der jerusalemischen Urgemeinde weg. Gegen diesen einheitlichen und klaren Tatbestand der ältesten Überlieferung kann die Apostelgeschichte nicht aufkommen, ebensowenig Indizienbeweise dafür, daß *kyrios* in der jerusalemischen Urgemeinde heimisch gewesen sei. So könnte Jesus mit *kyrie* angeredet sein, wenn Joh. 13<sup>13</sup> recht hat mit der Überlieferung, daß es Rabbinentitel gewesen sei. Aber der johanneischen Tradition ist nicht zu trauen, denn Matth. 23<sup>8</sup> ff. zählt doch wohl alle gebräuchlichen Rabbinentitel seiner Zeit auf und erwähnt *kyrios* nicht. Dann hat das vorauszusetzende *רַבִּי* immer ein Suffix, *κύριε* nicht. Ein Verweis auf das mit Suffix versehene *רַבִּי* und seine Übersetzung durch das einfache *διδάσκαλε* hilft nichts; denn diese Übersetzung ist die Folge des häufigen Gebrauchs dieses Wortes und besagt nichts über *רַבִּי*. So weist uns *κύριε(ος)* von der jerusalemischen Urgemeinde weg.

An zwei wichtigen Punkten ist die Position Boussets noch verstärkt worden. In ThStKr. 1915 S. 471—491 veröffentlichte Köhler einen Aufsatz über „Der *κύριος* Ἰησοῦς in den Evangelien und der Spruch vom Herr-Herr-Sagen“. Er unterstützt Boussets These, daß *kyrios* in den Evangelien später ist, durch genaue statistische Nachweise. „O *κύριος* verschwindet allerdings bei ihm ganz aus den Evangelien, denn Mark. 11<sup>3</sup> ist es ursprünglich der Besitzer des Esels, der so heißt (nach Syra vetus) und wo wir jetzt bei Lukas ein *kyrios* lesen, ist mit derselben Handschrift ein „Jesus“ oder ein „er“ dafür einzusetzen.“<sup>2)</sup> Daraus fließt im großen ganzen ein Zutrauen zu den Evangelien, weil sie sich nicht scheuten, mit dem schlichten „er“ oder „Jesus“ zu erzählen. Bei der Anrede mit *kyrie* scheidet Köhler die Anredenden genau. Schriftgelehrte und Jünger gebrauchen

<sup>1)</sup> Dazu im Johannesevangelium dreimal vor Kap. 20, die Stellen werden kritisch beseitigt.

<sup>2)</sup> Dasselbe bieten ab und zu auch andere Zeugen, wie Merg im Kommentar zu Luk. 7<sup>13</sup> bemerkt. (Vgl. Weber, NkZ. 1920, S. 257.)



nach Markus διδάσκαλε, das Volk aber wirft alle möglichen Anreden durcheinander. Das trägt den Stempel der Echtheit. Dagegen bietet Matthäus im Munde der Jünger meist κνrie, ebenso Lukas in seinem Sondergut. Die Differenzierung der Anreden zeigt sich auch in Q. In welcher Richtung Matthäus κνrie auffaßt, zeigt sich in der Umwandlung von Luk. 6<sup>46</sup> in Matth. 7<sup>21</sup>. Die Lukas-Fassung ist Zeichen der ernstesten Art Jesu, jede Anrede in ihrem Vollsinn zu fassen, bei Matthäus jedoch weist κνrie nach dem Zusammenhang auf religiöse Verehrung Jesu.

Der zweite Aufsatz ist von Bouffet selbst, ZNW. 1914 S. 141—162. „Der Gebrauch des Κνριostitels als Kriterium für die Quellscheidung in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte“ lautet der Titel. Er erweist mit mehr oder weniger großer Sicherheit alle Stellen, die von κνριος [+ Ἰησοῦς] und von „Glauben an Jesus“ sprechen, als Gut des Lukas. Das Auffallendste ist dabei, daß er sich immer wieder auf Quellscheidungen anderer Forscher, wie Wellhausen, Waig, Schwarz und Harnack berufen kann. Auch die Gegenprobe stimmt: wo echte Überlieferung der Urgemeinde durchschimmert, tritt statt des κνrios das altertümliche παῖς Θεοῦ auf. Das ist eine starke Stütze für den Satz, daß der jerusalemischen Urgemeinde der Titel κνrios für Jesus fremd gewesen sei. — Die größten Schwierigkeiten dürften für seine These in Apg. 2<sup>36</sup> und in dem neunten Kapitel liegen.

Im Laufe des Jahres 1915 erschienen zwei Gegenschriften. Die erste ist ein Aufsatz von Paul Wernle, „Jesus und Paulus, Antithesen zu Bouffets Κνrios Christos,“<sup>1)</sup> die zweite eine Abhandlung von P. Althaus, „Unser Herr Jesus.“<sup>2)</sup> Wernle geht lebhaft mit Bouffet ins Gericht. Ein ganz anderes Bild von der Geschichte des Urchristentums wird entfaltet. Das Alte Testament hat einen großen Einfluß. Mit den kärglichen Resten, die bei Bouffet von der Geschichte Jesu überbleiben, lassen sich weder Jesu eigenes Leben noch die Anschauungen des Paulus begreifen. Man kann Messiasnamen und -bewußtsein nicht aus Jesu Leben wegkritisieren. In den Hauptgedanken stimmte

<sup>1)</sup> ZThK. 1915, Heft 1 u. 2.

<sup>2)</sup> NkZ. 1915, S. 439—457 u. 513—545.

Paulus mit der Urgemeinde überein. Die Kultmystik, der trübe anthropologische Dualismus mit der merkwürdigen Geistauffassung erscheint auf einmal in anderem Licht. Statt Mystik sucht Wernle im Leben des Paulus den Glauben, statt Hellenismus das Alte Testament, statt Trennung von der Urgemeinde die Gemeinsamkeit mit ihr. Kurz darauf erschien Althaus' systematisch angelegter Aufsatz. Die literarkritische Methode und ihre Ergebnisse bei Boussset werden in ihrer Tragweite auf ein erheblich geringeres Maß zurückgeführt und dann für kyrios Raum in der Urgemeinde geschaffen. Darauf wird die Frage aufgeworfen, ob Bousssets Auffassung wirklich die Lösung des Hauptproblems, wie es zu einer Verehrung Jesu kam, erleichtert. Die Schwierigkeiten bleiben, denn ist Jesus erst in Antiochia verehrt worden, wie konnte eine so einschneidende Weiterbildung ohne Protest der Urgemeinde geschehen?<sup>1)</sup> Gerade über die entscheidende Frage, wie es kam, daß nun Jesus wirklich in den Mittelpunkt des Kultes rückte, läßt Boussset den Schleier des Unbewußten fallen.<sup>2)</sup> Dann sucht Althaus positiv „die Religion fordernden Züge“ im Leben Jesu<sup>3)</sup> aufzuzeigen, die darauf hindrängen, daß aus der Anrede mit kyrie (רַבִּי = Lehrer) nach der Auferstehung und durch sie die Aussage *ὁ κύριος* wird.

Daraufhin erschien 1916 eine Erwiderung Bousssets, „Jesus der Herr, Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos“.<sup>4)</sup> Darin beschäftigt er sich vor allen Dingen mit Wernle. Manche schnell hingeworfene Behauptung der Hauptschrift wird durch ein „vielleicht“ eingeschränkt, aber die Grundposition bleibt dieselbe: Jesus hat sich nicht für den Menschensohn gehalten. Kyrios reicht nicht in die Urgemeinde zurück. Die Anrede kyrie beweist nichts. Gegen den reformatorisch gedeuteten Paulus von Wernle führt Boussset seinen dualistisch-ethisch-magischen Pneumatiker

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 523—525.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 527. Vgl. Boussset, Kyr. Chr.<sup>2</sup> S. 99: „Das hat niemand erdacht und kein Theologe gemacht ... Derartige Vorgänge vollziehen sich im Unbewußten, in der unkontrollierbaren Tiefe der Gesamtpsyche einer Gemeinde; das gab sich von selbst, es lag gleichsam in der Luft ...“ (Sperrung von mir).

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 541. <sup>4)</sup> Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T. 25 = N. F. 8. Göttingen 1916.

Soerster, Herr ist Jesus. II, 1.

ins Feld. Doch empfindet er das Bedürfnis, Verbindungslinien zwischen der Urgemeinde und Paulus zu ziehen. Zwar bleibt es eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, das zeigt uns die veränderte Polemik des Judentums, aber Exorzismus und Gebrauch des Namens Jesu bilden die Vorstufe zu der Stellung, die Jesus im Kult der hellenistischen Urgemeinde einnimmt.

Alle drei Schriften gingen, wenn auch in verschiedenem Maße, über die erste These unserer obigen Aufstellung hinaus. Doch haben wir sie kurz in den Hauptzügen charakterisiert, um von ihnen einen allgemeinen Eindruck zu geben.

Im Jahre 1917 erschien in „The Princeton Theological Review“ S. 21—84 ein Aufsatz von Geerhardus Vos, „The Kyrios Christos Controversy“, der sich fast ganz auf die erste These beschränkt. Nach einem Überblick über die Diskussion, die wir oben kennen lernten, macht er den Versuch, mit Hilfe der *Syn. vet.* *kyrios* aus den Evangelien zu streichen und damit die Entwicklung zu häufigerem Gebrauch dieses Namens, die die hellenistische Ableitung zu fordern scheint, zu beseitigen. Bei der Anrede mit *kyrie* zieht er aus ähnlicher Erwägung wie Köhler heraus den Schluß, daß diese Anrede in den Evangelien eine Mittelstellung zwischen bloßer Höflichkeitsanrede und der verehrenden Anrede der späteren Christen einnimmt, und bespricht dann ausführlich die Möglichkeit, ob das absolute *kyrios* auf das aramäische „*marân*“ zurückgehen kann. Dabei weist er zur Erklärung seiner Herkunft auf Ps. 110, Matth. 10<sup>24</sup> und die Gleichnisse Jesu hin.

In „The Religion and Theologie of Paul“<sup>1)</sup> kommt W. Morgan auch auf die *Kyrios*-Frage zu sprechen, die er ähnlich wie Boussuet behandelt. Eine Auseinandersetzung mit ihm, die sich fast ganz auf den Punkt, den wir jetzt betrachten, beschränkt, bringt H. C. Andrews in dem Aufsatz „The title *κύριος* as applied to Jesus“<sup>2)</sup>, wo er die einzelnen Gründe Morgans bespricht, doch zum Schluß ebenso wie Althaus von der Erörterung der einzelnen Gesichtspunkte zu grundsätzlicher Betrachtung übergeht. Wenn der Ausdruck auch fehlt, die Sache ist da.

<sup>1)</sup> Edinburgh 1917 S. 46—52.

<sup>2)</sup> „The Expositor“ eight serie XV S. 207—221.

Auf dasselbe laufen im Grunde auch die beiden Schriften hinaus, die sich noch mit unserer Frage beschäftigen. Zuerst nenne ich A. Junker, „Jesus der Herr“. <sup>1)</sup> Auch sein Buch ist fast ganz der Besprechung der ersten These Boussets gewidmet, die er in ihren einzelnen Teilen zu widerlegen sucht. Er bestreitet die Gründe, die beweisen sollen, daß die Urgemeinde den Kyrrios-Titel nicht kannte, versucht zu zeigen, daß er doch in der jerusalemmer Urgemeinde von Jesus gebraucht wurde, und kommt schließlich auf die tatsächliche Stellung Jesu während seines Erdenlebens zu sprechen, die zu einer religiösen Einschätzung seiner Person führten, deren Fortsetzung das spätere nachösterliche  $\delta \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \varsigma$  ist.

In einem eigenen Kapitel seines „The Origin of Pauls Religion“ <sup>2)</sup> hat sich auch J. Gresham Machen mit der Frage der „lordship of Jesus“ beschäftigt. Er geht, wie in seinem ganzen Buch, so auch hier, den Argumenten seiner Gegner einzeln nach. Er führt letzten Endes die Kyrrios-Bezeichnung auf die LXX zurück, sucht sie sonst mit ähnlichen Argumenten wie die schon Genannten für die jerusalemische Urgemeinde zu sichern, und zwar womöglich in ihrer griechischen Gestalt. Doch ist auch nach ihm die Hauptsache die, daß schon sie die Haltung Jesus gegenüber eingenommen hat, die die Heidenchristen in dem Wort kyrrios angedeutet haben. Ein Buch, welches mir nicht zugänglich gewesen ist, ist das von Charles A. Anderson Scott, „Dominus noster, a study in the progressive recognition of Jesus Christ our Lord.“ <sup>3)</sup> Scott legt anscheinend auch auf den Eindruck, den Jesus auf seine Jünger machte, großes Gewicht; vor Ostern war kyrrios „in a restricted sense“ auf Jesus angewandt. Außer diesen Schriften, einer noch zu nennenden Studie von H. Böhlig und den einschlägigen Artikeln in Wörterbüchern, Kommentaren und Enzyklopädien ist meines Wissens kein Aufsatz und keine Schrift mehr er-

<sup>1)</sup> Zeit- und Streitfragen des Glaubens usw. XIV, 1. 1920.

<sup>2)</sup> New York 1921.

<sup>3)</sup> Cambridge 1918. Ich folge hier der Rezension von J. Gamble in „The Journal of Theological Studies“ 1919, S. 93.

schiene, die sich ausdrücklich mit dem von Boussset angeregten Kyrrios-Problem beschäftigt.

Vorstehende kurze Charakteristik der Schriften war notwendig, um einen Gesamteindruck von der Diskussion zu erlangen. Nunmehr ist es unsere Aufgabe, die einzelnen in Betracht kommenden Gesichtspunkte und Gründe durchzugehen. Ich habe dabei die Absicht, das, was meines Erachtens durch die Debatte ans Licht gestellt ist, das, wozu keine neuen Gesichtspunkte mehr beigebracht werden können sowie das, was leicht entschieden werden kann, schon hier abschließend zu erörtern, so daß am Schluß deutlich wird, was noch weiterer Klärung bedarf, worauf dann die folgende Untersuchung ihre Aufmerksamkeit richten muß.

Die erste Frage ist die, ob Kyrrios im Judentume ein geläufiger Messiasname war. Muß die Antwort ja lauten, so ist Jesus aller Wahrscheinlichkeit nach als Messias Kyrrios genannt worden. Heitmüller ebenso wie Böhlig<sup>1)</sup> verneinen die Frage jedoch. Weder in der hellenistischen Literatur noch in den Apokryphen heißt der Messias so. Aber der Tatbestand ist nicht so eindeutig, wie es vielleicht scheinen möchte. Klagl. 4<sup>20</sup> kommt das (falsch übersetzte?) *χριστός κύριος* vor, ebenso Ps. Sal. 17<sup>36</sup>.<sup>2)</sup> Letztere Stelle ist so vereinzelt, daß Kittel es nicht wagte, *χριστός κύριος* zu übersetzen, sondern schrieb: der Gesalbte des Herrn.<sup>3)</sup> In den Oden Salomos kommt zwar „Herr“ als Messiasbezeichnung vor,<sup>4)</sup> aber das ist christlicher Einschub, ebenso wie in den Testamenten der zwölf Patriarchen.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Heitmüller, Zum Problem Jesus und Paulus, *ZNW.* 1912, S. 320—337: S. 334. Böhlig, Zum Begriff Kyrrios bei Paulus, *ZNW.* 1913, S. 23—37: S. 26 f. Ders., Die Geisteskultur von Tarsus. *Forsh. z. Rel. u. Lit. des A. T. u. N. T.* N. F. 2. Heft. Göttingen 1913, S. 53 f.

<sup>2)</sup> Ed. Rendel-Harris,<sup>2</sup> 1911, Cambridge: „and their king is the Lord Messiah.“

<sup>3)</sup> In E. Kaufsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II. Tübingen 1900. Zu Ps. Sal. 17<sup>32</sup>.

<sup>4)</sup> Od. Salomos 29 6 39 10 17 15. Übersetzt von Harnack. *T. U.* III 53.

<sup>5)</sup> Test. 12. Patr. ed. R. Sinker. Cambridge 1859. 69: *κύριος, φῶς δικαιοσύνης*; dort wird auch sonst *κύριος ὁ θεός* auf Jesus übertragen: 26 32 75. 6 129.



Nicht ganz so einfach ist Luk. 2<sup>11</sup> zu behandeln, zwar nimmt Klostermann<sup>1)</sup> an, es müsse doch *Χριστός κυρίου* heißen und übersetzt dementsprechend, aber es bleibt doch auffällig, daß *Χριστός κύριος* sich neben *Χριστός κυρίου* 2<sup>26</sup> erhalten hat. Andrews macht darauf aufmerksam, daß *Χριστός κύριος* in der altchristlichen Literatur sonst nicht vorkommt und darum echt sein muß, während die meisten Forscher aus demselben Grunde die Unechtheit erschließen. Andrews' Argument ist nicht leicht zu entkräften.<sup>2)</sup> Dazu kommen noch einige Stellen, die Heitmüller<sup>3)</sup> nachweist, wonach der Messias in der rabbinischen Theologie den heiligen Namen יהוה (= *κύριος*) bekommt. Ferner macht Vos noch darauf aufmerksam, daß doch der Gedanke der Herrschaft des Messias dem Judentume nicht fremd gewesen sei<sup>4)</sup> und weist auf Mark. 12<sup>35</sup> ff. hin, wo der Messias Davids Herr sei. Auf Einwände von Althaus<sup>5)</sup> und Wernle macht Bouisset in „Jesus der Herr“ geltend, daß „Davids Herr“ noch nicht „der Herr“ sei.<sup>6)</sup> Über die Bedeutung der Markus-Stelle für den Nachweis des Gebrauchs von *kyrios* zu Lebzeiten Jesu sprechen wir später, hier kommt sie nur in Betracht für die Bezeichnung des Messias als des Herrn. In bezug darauf ergibt sich aus ihr, daß den Pharisäern diese Messiasbezeichnung offenbar fremd ist, sonst hätten sie doch wohl auf Jesu Frage eine Antwort gewußt. Nach Liezmanns Handbuch zur Stelle haben die Rabbinen den dort zitierten Psalm auch nicht auf den Messias gedeutet. Da, soviel ich sehe, diese wenigen Stellen die einzigen sind, die für den Nachweis der Benennung des Messias mit *kyrios* in Betracht kommen, so erscheint es mir als sicher, daß *kyrios* kein gebräuchlicher Messiasitel gewesen ist.

1) In Liezmanns Handbuch zum N. T. zu Luk. 2, 11.

2) Nach Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, Leipzig, S. 249 stammt *kyrios* als Erläuterung des *Χριστός* von Lukas.

3) Im Namen Jesu S. 273, 3.

4) So auch K. Götz unter Hinweis auf Num. 247 LXX, im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1915, Nr. 29—33. (Mir nicht zugänglich, vgl. Vischer in „Theol. Rundschau“ 1916, S. 306.)

5) a. a. O. S. 515 f. Siehe jedoch S. 534 f.

6) Kyr. Chr.<sup>2</sup> S. 78, 7.

Dann wenden sich unsere Blicke von selbst den Evangelien zu. Wäre *kyrios* Titel des Messias, so könnte der Herrenname für Jesus leicht aus dem Judentum stammen. Daß das aber nicht der Fall ist, ist ein starker Anstoß zu seiner Ableitung aus dem Hellenismus.<sup>1)</sup> Darum gewinnt die Frage erhöhtes Interesse, ob man die Anwendung von *kyrios* auf Jesus in den Evangelien nachweisen kann. Zunächst tritt das absolute *kyrios* in unseren Gesichtskreis. Es wird nur einmal auf Jesus angewandt: Mark. 11<sub>3</sub> und an den Parallelstellen. Boussset verdächtigt die ganze Stelle der Unechtheit wegen des wunderbaren Wissens Jesu. Aber dieser Grund schlägt nicht durch. Köhler faßt mit Verweisung auf *Syr<sup>s</sup> αὐτοῦ* als zu *ὁ κύριος* gehörig,<sup>2)</sup> das sei das Ursprüngliche, da es nicht einzusehen sei, wie man es später zu *kyrios* gesetzt haben könnte. Doch scheinen mir dagegen Vos' Einwände durchzuschlagen, der den Text von *Syr<sup>s</sup>* auf Übersetzungsfehler zurückführt und außerdem darauf hinweist, daß Jesus sonst gelogen habe. So bleibt es dabei, daß Mark. 11<sub>3</sub> Jesus die Jünger von sich als von dem *kyrios* reden läßt.

Sonst reden Markus und Matthäus nie von Jesus als dem *kyrios*. Bei dem jüngsten der Synoptiker aber, bei Lukas, tritt es uns einigemal in der Erzählung entgegen. Darauf baut Boussset zum großen Teil seinen Beweis. Der ältesten Überlieferung ist *kyrios* fremd, der Heidenchrist Lukas aber gebraucht es mehrmals, darin ist er von hellenistischem Sprachgebrauch beeinflusst, unter dessen Einwirkung sich der Gebrauch von *kyrios* im Laufe der Zeit immer mehr verstärkt: schon im unechten Markus-Schluß steht es zweimal, und in den apokryphen Evangelien erscheint es ständig.

Diese Beweisführung ist nicht zwingend. Zunächst könnte man mit Köhler (worauf sich auch Vos bezieht), bei allen Lukas-Stellen außer der letzten mit *Syr<sup>s</sup> ὁ κύριος* entweder streichen oder *Ἰησοῦς* als ursprünglich an die Stelle setzen. Allerdings scheint mir hier eins nicht genügend beachtet zu sein: nur in

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Böhlig, Zum Begriff *Kyrios* bei Paulus S. 26; oder Morgan, der darauf hinweist, daß der Messias von den Juden überhaupt nicht religiös verehrt wurde. <sup>2)</sup> a. a. O. S. 473 f.

seinem Sondergut gebraucht Lukas  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ . Das muß doch irgendwie mit den Quellen und der Arbeitsweise des Lukas zusammenhängen<sup>1)</sup> und kann nicht textkritisch beseitigt werden. So bleibt also der Tatbestand allmählich wachsenden Gebrauchs von  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  bestehen!<sup>2)</sup> Aber welcher Schluß ist daraus zu ziehen? Bouisset schließt: also ist der  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ -Sprachgebrauch später. Anders Althaus. Auf palästinensischem Boden empfand man zu stark die Urbedeutung von  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ , als daß man es in dem Flusse der Erzählung anwenden wollte.<sup>3)</sup> Ja, Wernle und Köhler<sup>4)</sup> schließen aus dem Fehlen von  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  bei Markus und Matthäus auf die Treue der Überlieferung, ein Argument, das Vos<sup>5)</sup> durch den Hinweis darauf verstärkt, daß kein einzigesmal eine Anrede mit „ $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ “ Anlaß wurde, im nachfolgenden Verse von „ $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ “ zu reden. Dazu kommt noch die Beobachtung, daß von Jesus ja auch nicht als von dem Menschensohn erzählt wird.<sup>6)</sup> Dagegen verteidigt sich wiederum Bouisset mit der Erwägung, daß Menschensohn ja den Kommenden bezeichne und darum weniger leicht in die Erzählung eindringen konnte als  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ , das den überall gegenwärtigen Herrn bezeichne. Das ist aber erst noch zu beweisen und außerdem ist das ganze Argument zweischneidig. Vos kann es geradezu umkehren: gerade das Wort, das Jesus als den Erhöhten bezeichnet, als den, der Befehle geben kann ( $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ ), sollte man am letzten in der schlichten Erzählung erwarten. In der zweiten Auflage des „ $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ . Chr.“ macht Bouisset darauf aufmerksam, daß die Urgemeinde wohl „Menschensohn“ in die Worte Jesu eingetragen habe, „ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ “ aber nicht, darum könne sie dies nicht gekannt haben.<sup>7)</sup> Die Voraussetzung aber ist dabei, daß alle Menschensohnstellen unecht sind.

In diesem Hin und Her der Erörterung tut die grundsätzliche Stellung der Frage bei Junker<sup>8)</sup> gut. Nach ihm müssen

<sup>1)</sup> Der Einzelnachweis später.

<sup>2)</sup> Das Johannesevangelium muß aus dem Spiel bleiben.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 455. So auch Junker a. a. O. S. 10.

<sup>4)</sup> a. a. O. S. 476. <sup>5)</sup> Vgl. Althaus, a. a. O. S. 533.

<sup>6)</sup> Junker, S. 8 f.; auch Machen, Vos, Althaus.

<sup>7)</sup> S. 81. <sup>8)</sup> a. a. O. S. 8.

wir uns fragen: 1. warum fehlt in der ältesten Überlieferung in der Erzählung jede Würdebezeichnung? 2. Wie kam es, daß, als man das Bedürfnis nach einer Würdebezeichnung empfand, nur *kyrios* in Betracht kam? Die zweite Frage kann man damit beantworten, daß *kyrios* der einfachste und inhaltreichste Ausdruck war. Doch ist zu erwägen, ob der Inhalt, der sich uns für *kyrios* ergeben wird, die Verwendung dieses Wortes in der evangelischen Erzählung nahelegte. Zur Beantwortung der ersten Frage verweist Junker darauf, daß die Augenzeugen, welche die älteste Überlieferung zusammenstellten, eben gewohnt waren, von Jesus als „ὁ Ἰησοῦς“ zu sprechen, ferner darauf, daß die Evangelien Propagandaschriften waren, die zu dem Bekenntnis „Herr ist Jesus“ erst führen sollten und daß in der ältesten Zeit vor Lukas *kyrios* noch im Vollsinn empfunden wurde. Diese Gründe sind nicht alle gleich einleuchtend. Es ist wünschenswert, den Gedanken, ob die Evangelien vielleicht als Propagandaschriften *kyrios* mieden, näher auszuführen, dabei aber muß zugleich die abweichende Stellung von Lukas erklärt werden. Es ist fraglich, ob Junker mit den anderen Argumenten durchkommt. Vor allen Dingen kann das letzte zweifelhaft werden, wenn man bei Paulus den Ausdruck ἀδελφὸς τοῦ κυρίου<sup>1)</sup> liest, der nach Jerusalem weisen dürfte<sup>2)</sup> und sicher *kyrios* nicht im „Vollsinn“ gebraucht. Bouffets Stellung aber wird auf das schwerste dadurch erschüttert, daß es doch zugegeben werden muß, daß Markus und Matthäus Jesus als den *kyrios* kannten, wodurch der Schluß, den Bouffet aus dem Fehlen dieses Ausdrucks in den Synoptikern zieht, hinfällig wird.<sup>3)</sup>

Mit einer sprachlichen Beobachtung aber glaubt Bouffet seine These sehr kräftig stützen zu können. Die Evangelien bieten das einfache *kyrios*, im Aramäischen würde aber auf jeden Fall „sein Herr“ gesagt worden sein. Überhaupt begegnet uns in den urchristlichen Schriften überwiegend das einfache *kyrios*,<sup>4)</sup> es kann also aus diesem rein sprachlichen Grunde

<sup>1)</sup> Gal. 1 19 1. Kor. 9 5.      <sup>2)</sup> Wernle, auch Machen S. 299.

<sup>3)</sup> Vgl. Althaus, a. a. O. S. 457, 1.

<sup>4)</sup> Bei ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός soll das ἡμῶν nur aus Wohlklanggründen hinzugefügt sein. Jesus der Herr S. 20 f.; Kyr. Chr.<sup>2</sup> S. 84.

nicht aus dem Aramäischen abgeleitet werden, also auch überhaupt nicht aus der jerusalemer Urgemeinde stammen. Das Beste hierzu scheint mir Vos zu sagen, mit dem sich die Argumente anderer weithin decken. Wir haben nach ihm Spuren des Suffixes in dem alten Ruf *μαρναδα*, in *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός*, das vielleicht von der Urgemeinde her stammt, während das einfache *kyrios* erst später, unter griechisch redenden Christen, aufkam. Die Anrede *רַבִּי* kann mit einfachem *kyrie* übersetzt werden, wie *רַבִּי* (= *διδάσκαλε*) oder *πατήρ*, das doch Matth. 23, Übersetzung eines mit Suffix versehenen Wortes ist. Dazu bleiben nach Beseitigung der Lukasstellen, die *ὁ κύριος* bieten, nur noch zwei, an denen überhaupt ein Suffix bezw. ein Personalpronomen zu erwarten ist: Mark. 11, wo keins, und Luk. 1, wo eins steht.<sup>1)</sup> Außer dem Beweis aus *μαρναδα* und seiner Übersetzung mit *ἐρχου, κύριε Ἰησοῦ* in Apok. 22<sup>20</sup>) und den Parallelen aus den anderen rabbinischen Anreden scheinen mir die Gründe nicht unbedingt stichhaltig. Denn ob *ὁ κύριος ἡμῶν* älter ist als das absolute *kyrios*, muß erst untersucht werden, und die Untersuchung wird, um das Ergebnis vorwegzunehmen, die Frage verneinend beantworten.<sup>3)</sup> Auch muß gefragt werden, ob es schon genügend beachtet ist, daß in zahlreichen Gleichnissen und anderen Stücken der Evangelien, wo von irdischen Herren und ihren Knechten gesprochen wird, abgesehen von der Anrede in der überwiegenden Zahl der Fälle ein Personalpronomen erscheint.<sup>4)</sup> Wir müssen danach trachten, die inneren Gründe

<sup>1)</sup> Die Anrede *kyrie* im Griechischen ist ungeeignet, das Suffix zu bewahren.

<sup>2)</sup> Althaus, a. a. O. S. 519.

<sup>3)</sup> Wenn Althaus a. a. O. S. 519 f. darauf hinweist, daß *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* ohne *Χριστός* oft vorkomme und dies auf das Alter der Formel mit *ἡμῶν* deute, so ist zu bemerken, daß verhältnismäßig noch häufiger *ὁ κύριος Ἰησοῦς* ohne *Χριστός* auftritt.

<sup>4)</sup> Der Genitiv eines Personalpronomens steht bei „Herr“: Matth. 10 24, 25 Joh. 15 20 Matth. 15 27 18 31, 32, 34 24 42, 46, 48 25 18, 21<sup>2</sup>× 23<sup>2</sup>× 26 Luk. 1 43 12 36, 43, 45, 47 14 21 16 3, 5<sup>2</sup>× 19 33 Joh. 13 16 15 15 20 13. Ohne ein Personalpronomen: Matth. 18 25 24 45 Luk. 12 37 42<sup>b</sup> [16 8?] Matth. 22 43 Luk. 14 23. Den Untergrund dazu bilden die Briefe des N. T.: mit *κύριος*: 1. Tim. 6 1 Tit. 2 9; ohne: Ephes. 6 5 Kol. 3 22 2. Tim. 2 21 1. Petr. 3 6. Mit dem Genitiv eines Personalpronomens: Act. 16 19.



aufzuzeigen, aus denen das Suffix wegfiel, sobald dies sprachlich möglich war.<sup>1)</sup>

Das Fehlen von *kyrios* in den ältesten Evangelien braucht noch nicht ohne weiteres darauf hinzudeuten, daß diese den Ausdruck nicht kennen, auch ist die sprachliche Möglichkeit gesichert, ihn auf das Aramäische zurückzuführen. Daraufhin kann man versuchen, die Bekanntschaft mit ihm, die der ältesten Überlieferung schon mit Erfolg abgestritten zu sein schien, wieder nachzuweisen, ja, ihn bis in das Leben Jesu selbst zurückzuverfolgen. Wie wurde Jesus angeredet? Doch mit *kyrie*. Aber auch das steht nicht fest. Wieder kann Bouisset darauf hinweisen, daß im Markus-Evangelium nur einmal diese Anrede an Jesus gerichtet wird, und zwar bezeichnenderweise von einer Syrophönikerin, einer Heidin. Sonst ist die Anrede an Jesus *διδάσκαλε*, und zwar sowohl von Seiten der Jünger wie des Volkes und der Pharisäer. Es ist Köhlers Verdienst, nachgewiesen zu haben, daß Matthäus und Lukas den Markus-Sprachgebrauch ändern. Die Jünger reden dort Jesus mit *kyrie* (Lukas: *ἐπιστάτα*) an, solche, die ihn ablehnen, mit *διδάσκαλε*. Dieses Verfahren des Matth. kann man besonders gut an Q sehen. Das ganze Problem aber bekommt dadurch seine Undurchsichtigkeit, daß wir nicht genau zu sagen vermögen, welcher aramäische Ausdruck eigentlich hinter *κύριε*(-ος) steht. Was wir sicher wissen, ist nur, daß Jesus mit *רַבִּי* angeredet ist. Denn diesen Wortlaut haben uns die Evangelien aufbewahrt; darum scheint dies auch die gewöhnliche Anrede von Seiten der Jünger gewesen zu sein. Unsicher aber ist, was sie bedeutet. Dalman, der in seinem „die Worte Jesu“ schon 1898 diese Frage grundlegend erörtert hat, stellt fest, daß *רַבִּי* zu Jesu Zeit mehr als „Lehrer“ bedeutet. Anders faßt es Althaus auf, der das spätere *kyrios* aus dem an Jesus als den Lehrer gerichteten *רַבִּי* unter Änderung bezw. Überhöhung seines ursprünglichen Sinnes entstanden sein läßt.<sup>2)</sup> Am genauesten hat Vos die Frage untersucht, der auf Grund des von Köhler festgestellten Tatbestandes bei Matthäus und Lukas dort

<sup>1)</sup> Zu alle dem vergleiche Dalman, Die Worte Jesu S. 266—280.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 532—534.

die Anrede *kyrie* eine „intermediate position“ einnehmen läßt zwischen „the respectful address of the disciple to his teacher and the worshipful invocation of their divine Lord by the later Christians“ und den Schluß zieht „It is not an unhistorical duplicate of the latter“. <sup>1)</sup> Schon in *קרי* lag mehr als in einer gewöhnlichen Anrede, so daß die Evangelisten dies zu Recht teilweise mit „*kyrie*“ übersetzten. In *קרי* aber liegt noch mehr. Warum ist sonst ein Unterschied zwischen Mark. 11<sup>3</sup> u. 14<sup>14</sup>? Brücken zu dem späteren *Kyrios*-Gebrauch sind die Stellen von dem „Herrn des Sabbats“, „Davids Herrn“ und einige Gleichnisse. — Aber die „intermediate position“ ist Werk des Matthäus! Darum erscheint auch in diesem Punkt eine nochmalige Erörterung des Problems, die sich auf das bisher schon Gesicherte stützt, geboten, zumal da ich glaube, daß einige Einzelheiten bisher nicht genügend zur Geltung gekommen sind.

Noch an anderen Stellen hat man versucht, die Bezeichnung *kyrios* für Jesus in den Evangelien sicherzustellen. Man verweist auf Mark. 12<sup>35</sup> ff. Dort weist Jesus darauf hin, daß der Messias „Davids Herr“ und „der Herr“ sei. Immer wieder greifen die Forscher auf diese Stelle zurück. Man kann sie nach zwei Seiten hin ausbeuten, einmal, indem man allgemein darauf hinweist, daß hiermit der Gedanke der Herrschaft Jesu gegeben sei. Aber Boussset macht darauf aufmerksam, daß der Messias dort nur Davids Herr genannt werde, denn auch <sup>37</sup> müsse im Aramäischen eine Form mit Suffix gestanden haben. „Davids Herr“ sei aber noch nicht „der Herr“ im religiösen Sinne. Jedoch ist Bousssets Blick zu einseitig auf die religiöse Herrenbezeichnung, auf das Gottesprädikat eingestellt. <sup>2)</sup> Wenn *kyrios* Jesus aber z. B. als himmlischen König und Herrscher bezeichnen soll, dann kann man wohl auf das profane *mâr* hinweisen. Dann aber kann man auf das Hebräische zurückgehen; das *קרי* des Zitates wurde ebenso ausgesprochen wie die

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 55.

<sup>2)</sup> Vgl. Jesus der Herr S. 19. *Kyr. Chr.* S. 78, 7. Auch schon *ZNW.* 1914 S. 153, 1.

Gottesbezeichnung יהוה; damit glaubt man dann eine Hand-  
 habe zur Erklärung der späteren Identifizierung von κύριος  
 (= Jesus) mit יהוה zu haben. Dies letztere leidet aber an  
 zu großer Unsicherheit. Was man damals schon oder noch היהשם?  
 Unterschied man die beiden Worte אֲדֹנָי und אֱלֹהֵי = יהוה wirklich  
 nicht mehr in der Aussprache?<sup>1)</sup> Auch ist nicht einzusehen, wie  
 daraus die spätere Gleichsetzung von κύριος und יהוה folgen  
 sollte. Die erstgenannte Verwendung der Stelle aber wird von  
 Althaus abgelehnt: aus einem Schriftbeweis entsteht kein  
 Glaube!<sup>2)</sup>

Dann bleiben noch drei Spuren des Gebrauchs von κύριος  
 in der Urgemeinde, und zwar außerhalb der Evangelien. Die  
 erste ist μαρτυρία.<sup>3)</sup> Dies Wort ist in der Tat für Bouffet  
 außerordentlich unbequem. Zuerst verweist er es auf syrischen  
 Boden. Dort soll es ungewohnt und geheimnisvoll geklungen  
 haben; später läßt er es womöglich jüdische Schwurformel sein.<sup>4)</sup>  
 Es scheint, daß sich die Forschung da allmählich einigermaßen  
 klar wird. Morgan, der sonst durchaus mit Bouffet geht, er-  
 klärt: „Unquestionably this formula, which is known to  
 Paul, carries us far back and is most naturally explained  
 as a product of Jewish Christianity.“<sup>5)</sup> Doch möchte auch  
 er sie nach Antiochia verweisen. Und doch wird sie uns immer  
 wieder nach Jerusalem führen.

Das andere ist der Tatbestand von Acta. Bouffets Auf-  
 stellungen sind nicht unangegriffen geblieben. Vos verweist  
 auf Act. 1<sup>21</sup> 9<sup>17</sup> 11<sup>16</sup> f. und auf die Unsicherheit der ganzen  
 Quellencheidung. Daneben steht Act. 2<sup>36</sup>, das wegen seiner  
 Altertümlichkeit doch nur mit der größten Anstrengung zu  
 beseitigen ist. Andrews bemerkt, daß Lukas ein größerer  
 Stilist gewesen sein müsse als Thukydides, wenn er das alte  
 Kolorit hineingetragen habe. Bouffet versucht, den Schriftbeweis  
 von Act. 2<sup>25</sup> ff. unter Verweisung auf Act. 13<sup>33</sup> ff. als hellenistisch  
 zu erweisen,<sup>6)</sup> aber Althaus zeigt, daß er doch gerade zum

<sup>1)</sup> Althaus, a. a. O. S. 536 f.      <sup>2)</sup> a. a. O. S. 535.

<sup>3)</sup> 1. Kor. 16<sup>22</sup> Did. 10 6.

<sup>4)</sup> Jesus der Herr S. 22 f.; doch in der 2. Aufl. von Kyr. Chr. S. 84, 3  
 zurückgenommen.

<sup>5)</sup> a. a. O. S. 51.      <sup>6)</sup> ZNW. 1914, S. 153.

Rüstzeug im Kampfe gegen das Judentum gehört haben werde.<sup>1)</sup> Durch denselben wird aber auch das ganze Argument seiner Beweiskraft entkleidet. Allerdings war *παῖς Θεοῦ* in der jerusalemischen Urgemeinde gebräuchlich, doch beweist das nur, daß *κνριος* dort noch nicht ausschließlich gebraucht wurde; es kann aber sehr wohl schon dagewesen sein.<sup>2)</sup> Aber ein sicherer Beweis für das Vorhandensein von *κνριος* ist das auch nicht.

Ein letztes Argument ist gleichfalls von Althaus beigebracht. Boussiet beruft sich auf 1. Kor. 12 als Zeugnis für die heidenchristliche Urgemeinde mit ihrem „Anrufen des Namens des Herrn“. Darauf sagt Althaus:<sup>3)</sup> zu dieser Gemeinde gehören auch „Kephassleute“, die auch den Namen des Herrn anrufen; folglich muß der Christuskult, in dem der *Κνριος*-Name eine so große Rolle spielen soll, gemeinsames Gut der Juden- und Heidenchristen gewesen sein.<sup>4)</sup>

Aus dieser Diskussion ergibt sich folgendes Bild: Es ist gelungen, eine sichere Stelle, an der *κνριος* in den Evangelien gebraucht wird, zu finden und festzuhalten: Mark. 113. Die erneute Prüfung, der wir den Sprachgebrauch der Evangelien in den erzählenden Teilen unterziehen müssen, wird uns die Lösung der Frage liefern, warum erst bei Lukas an einigen Stellen *κνριος* auftritt, und die weitere Untersuchung über die Anreden Jesu in den Evangelien wird mehr ergeben, als nur die einfache Anrede an den „Lehrer“. Aber damit, mit dem Hinweis auf Mark. 12, auf das eine *μαρτυρία* und die unsicheren Act.-Stellen und mit dem Indizienbeweis aus 1. Kor. 12 ist das Dunkel, das über dem Sprachgebrauch der Urgemeinde lagert, nur wenig erhellt. Zwar sind die genannten Untersuchungen nötig, und sie stützen Boussiets These keineswegs, aber sie liefern nicht die Entscheidung. Wo liegt sie? Boussiet sagt, der Übergang zu dem späteren *Κνριος*-Gebrauch sei inhaltlich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.<sup>5)</sup> Und es mag wohl sein Zugeständnis der „gleitenden Übergänge“<sup>6)</sup> zwischen jerusalemischer und antiochenischer Urgemeinde verhängnisvoller

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 515.    <sup>2)</sup> a. a. O. S. 457.    <sup>3)</sup> a. a. O. S. 523.

<sup>4)</sup> Vgl. auch den Römerbrief.    <sup>5)</sup> Jesus der Herr S. 88.

<sup>6)</sup> Ebenda S. 24.

sein, als er selbst gedacht hat.<sup>1)</sup> Doch liegt hier der geheime Rückhalt aller Aufstellungen Bouffets. Das spätere *kyrios* ist inhaltlich *toto coelo* von einem *רַבִּי* verschieden, wie sicher auch ein solches nachgewiesen werden könnte; es kann nie und nimmermehr von jenem abgeleitet werden.<sup>2)</sup> Das Haupterfordernis ist daher eine Erörterung der Frage, wie standen (abgesehen von dem Gebrauch des Wortes *kyrios*) die Jünger tatsächlich zu Jesus und welches war die Haltung der Urgemeinde zu ihm? Immer wieder kommt die Kritik auf dieses Problem des Inhaltes zu sprechen. Auf den Messiasglauben legt Wernle das größte Gewicht. Althaus versucht „die Religion fordernden Züge im Bilde des geschichtlichen Jesus“<sup>3)</sup> nachzuweisen. Welche Bedeutung diese Fragestellung hat, möge aus der scharfen Fassung Andrews<sup>4)</sup> hervorgehen. „Even, if the title itself could not be proved to be used of Christ in the earliest period, the thing it stood for was certainly part of their faith.“ Macken sagt: „The important thing is that the attitude toward Jesus which is expressed by the Greek word „kyrios“ was, unless all indications fail, also the attitude of the Jerusalem church.“<sup>5)</sup> Darum ist es ein guter Griff, wenn Mackintosh in „The Doctrine of the Person of Jesus Christ“<sup>6)</sup> in dem Abschnitt: Christus in den synoptischen Evangelien den ersten Teil<sup>7)</sup> überschreibt: „The personal authority of Jesus.“ Alles spitzt sich also auf die Frage zu: Ist der Inhalt, der für Paulus in *kyrios* lag, schon bei den Jüngern Jesu im Keime nachzuweisen?

Und gerade hier setzt Bouffet, so sehr seine Erörterungen auch auf die Erwähnung der Namen Nachdruck legen, trium-

<sup>1)</sup> Vgl. Junker, a. a. O. S. 17 f.

<sup>2)</sup> Erst in der zweiten Auflage empfand Bouffet das Bedürfnis, sich grundsätzlich gegen den Hinweis auf *mar* zu sichern. S. 82: „Es mag zunächst gegenüber diesem Versuch darauf hingewiesen werden, daß, selbst wenn er zu Recht bestände, das eigentliche Problem nicht gelöst würde, wie nämlich aus dem harmlosen Titel *Mar* = *Rabbi* sich die spezifisch religiöse Bedeutung des *κύριος* bei Paulus und den paulinischen Gemeinden gestalten konnte.“ <sup>3)</sup> a. a. O. S. 541. <sup>4)</sup> a. a. O. S. 219.

<sup>5)</sup> a. a. O. S. 301. Sperrung von mir.

<sup>6)</sup> Edinburgh, Clark 1912.

<sup>7)</sup> a. a. O. S. 31—35.



phierend ein: hier klappt zwischen der Urgemeinde zu Jerusalem (und noch mehr zwischen Jesus) und der hellenistischen Urgemeinde die große Kluft. Erstere erwartete den kommenden Menschensohn; die Gemeinde in Antiochia erlebte den gegenwärtigen *kyrios*.<sup>1)</sup> Paulus seinerseits bildet die massive, populäre Frömmigkeit der antiochenischen Gemeinde wieder um. Das wesentliche Problem ist also das, wie sich der *Kyrios*-Glaube, wie wir ihn bei Paulus sehen, an die Haltung der Jünger zu Jesus anschließt, wobei wir beachten müssen, daß zwischen Paulus und den Jüngern Ostern steht. Darum ergibt sich als Forderung eine Betrachtung der Evangelien unter dem Gesichtspunkt, was sie uns über das Verhältnis der Jünger zu Jesus sagen. Eins ist dabei noch näher zu untersuchen: schon Vos hat auf die Bedeutung einiger Gleichnisse, in denen der *kyrios* oder der *οικοδεσπότης* erscheint, hingewiesen. Gibt uns das vielleicht einen Fingerzeig für die Stellung Jesu als *kyrios*? Dabei aber müssen wir uns erst durch eine Betrachtung der Jülicherschen Gleichnistheorie vergewissern, inwieweit wir die Gleichnisse nach dieser Richtung hin überhaupt ausbeuten dürfen. Vor alledem aber muß die Frage entschieden werden, was *kyrios* bei Paulus bedeutet. Dann erst kann man versuchen, eine Brücke zwischen Jesus und Paulus zu schlagen.

Zwischen Jesus und Paulus. Denn im Grunde genommen ist die *Kyrios*-Frage ein Beitrag zu dem in diese Worte ge-

<sup>1)</sup> Boussset, *Kyr. Chr.* S. 103: „Der Menschensohn der Urgemeinde... bleibt eine eschatologische Größe.. Der *Kyrios* der hellenistischen Urgemeinde aber ist eine im Kult und Gottesdienst gegenwärtige Größe.. *Kyrios*-kult, Gottesdienst und Sakrament werden die gefährlichsten und bedeutendsten Gegner der urchristlichen eschatologischen Grundstimmung.“ Vgl. auch ebenda S. 90 und Jesus der Herr S. 28. 29. Die Hauptbeweisstelle ist Act. 3:19ff.: ZNW. 1914, S. 155: „Zu diesem Vers ist dreierlei zu bemerken... Ferner fällt die durchaus altertümliche, streng eschatologische Auffassung auf, nach welcher der Christus jetzt der Gemeinde fern ist und seine beseligende Nähe (Sendung) erst von der Zukunft erwartet wird, während von der Erfassung des *Kyrios*, als des gegenwärtigen Kulttheros, wie sie bei Paulus und in den hellenistischen Gemeinden vorliegt, noch keine Spur vorhanden ist.“

faßten Problem. Aber dürfen wir ohne weiteres Paulus unmittelbar mit der Urgemeinde vergleichen? Boussset mahnt uns zur Vorsicht. Zwischen beiden Erscheinungen steht eine dritte, die eine selbständige Bedeutung hat und die nicht übersehen werden darf: die hellenistische Urgemeinde. Dabei müssen wir zunächst den Aufsatz nennen, der keimartig schon die ganze Position Bousssets enthält. Heitmüller veröffentlichte 1912 einen Aufsatz: „Zum Problem Jesus und Paulus.“<sup>1)</sup> Paulus lebte 14 Jahre in dem von hellenistischen Judenchristen<sup>2)</sup> missionierten Antiochia. Er lernte das Christentum also kennen in der Gestalt, die es dort hatte. (Was bedeuten 14 Tage in Jerusalem gegen 14 Jahre in Antiochia, fragt Boussset.)<sup>3)</sup> Das dortige Christentum war ein anderes als das in Jerusalem. Es will mir scheinen, als ob weniger die exegetischen Gründe, die zur Stützung dieser Ansicht vorgebracht werden können, den Ausschlag geben, als die Vorteile, die sie uns verschafft.<sup>4)</sup> 1. Es wird dadurch ein wichtiges Moment zur Erklärung des Abstandes zwischen Jesus und Paulus gewonnen. 2. Paulus steht nun nicht mehr geschichtlich so isoliert vor uns. 3. Wir können nun verschiedene Sprünge in den Anschauungen von Paulus begreifen. 4. Wir können nun deutlicher die ihm eigentümlichen Züge sehen. Auch die Thesen Bousssets von der Herkunft des Kyrios-Titels sind bereits von Heitmüller vertreten. Er kommt nicht aus dem Judentum, sondern aus dem Hellenismus. Die Differenz zwischen dem „Glauben Jesu“ und dem „Glauben an Jesus“ ist wohl der letzte Grund für das Bestreben, den Weg zwischen Jesus und Paulus möglichst lang zu machen.<sup>5)</sup> Wie ist nun Bousssets Gedankengang? Es gilt zunächst aus unserer beinahe einzigen Quelle, den Paulusbriefen, etwas über den allgemein heidenchristlichen Glauben zu erfahren. Heitmüller erachtet dafür neben Act. 6—8 u. 11 den Römerbrief als besonders geeignet, weil er

<sup>1)</sup> ZNW. 1912, S. 320—337.

<sup>2)</sup> Es ist nicht ganz deutlich, wie sich Bousssets heidenchristliche Gemeinde von Antiochia zu der hellenistischen (diaspora-judenchristlichen) von Heitmüller verhält.

<sup>3)</sup> Jesus der Herr S. 32.

<sup>4)</sup> Heitmüller, a. a. O. S. 337.

<sup>5)</sup> Jesus der Herr S. 40—43.

an eine nicht von Paulus gegründete Gemeinde gerichtet ist.<sup>1)</sup> Bouffet aber beginnt mit 1. Kor. 12 und der Bezeichnung der Christen als derer, die „den Namen des Herrn Jesu anrufen“, einer Wendung, die auch sonst häufig vorkommt. Sie ist vor-paulinisch und weist uns auf den Kult der gottesdienstlich versammelten Gemeinde hin. In ihr tritt *kyrios* auf. Das ist der feste Ausgangspunkt für Bouffet. Wo fand nun dieses „Anrufen des Namens des Herrn“ statt? Im Taufbekenntnis zum Herrn Jesus, im Herrenmahl, im Gottesdienst, der im Namen des Herrn sich vollzog, in kurzen Stoßseufzern wie *μαρναθα, κύριος Ἰησοῦς*, in dem Exorzismus, in dem kultischen „sich rühmen unseres Herrn Jesu Christi“. Alle diese Wendungen weisen auf den Kult, und in ihnen allen findet sich der *Kyrios*-Name. Über dem abendlich glutvollen, schwärmerischen Kult der Gemeinde der Propheten, Zungenredner, Visionäre und Ekstatiker thront der *κύριος Ἰησοῦς*, als „Haupt seiner Gemeinde mit seiner Kraft in einer den Atem raubenden Greifbarkeit und Gewißheit unmittelbar gegenwärtig.“<sup>2)</sup> Daß Bouffet sich für diesen hellenistischen Kultverein zu Antiochia, der mit Jesus nichts als den Namen gemein hat, nach außerchristlichen Parallelen umsieht, ist nur allzu begreiflich.<sup>3)</sup> Der *kyrios* steht im Mittelpunkt des Gemeindegultes. Wo wird das Wort *kyrios* sonst noch gebraucht? Nicht in Griechenland, sondern in Syrien, Kleinasien und Ägypten. Dort ist es Bezeichnung der im Mittelpunkt des Kultes stehenden Gottheit. Die am meisten [im Kult] verehrten ägyptischen Götter, Osiris, Isis und Serapis heißen am häufigsten *kyrios*.<sup>4)</sup> Eine besonders starke Stütze für diese Bedeutung des Wortes bildet der gnostische Sprachgebrauch. Dort heißt die Gottheit, die jeweils im Mittelpunkt des Kultes steht, so. Wo Jesus diese Stellung nicht innehat, heißt er auch anders, z. B. *σωτήρ*. Von diesem einheitlichen hellenistischen Sprachgebrauch ist Paulus abhängig.

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 331 f.      <sup>2)</sup> *Kyr. Chr.*<sup>2</sup> S. 84—91. Das Zitat ib. S. 89.

<sup>3)</sup> Machen, a. a. O. S. 305 f. fragt, warum (bei Annahme der Anschauungen Bouffets) die alten Christen denn ihre ekstatischen Zustände gerade auf Jesus zurückgeführt haben.

<sup>4)</sup> a. a. O. S. 98.

Von der jerusalemener Gemeinde bis hin zur hellenistischen ist ein weiter Sprung. Von dieser zu Paulus ist eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.<sup>1)</sup> Ist für die antiochenische Frömmigkeit der Geist nur im Kult vorhanden, nur wenigen Ekstatikern und Wundertätern eigen, wirkt er nur in den Augenblicken des Wunders und der Wundererfahrung, so ist für Paulus der Geist die große Grundtatsache des neuen Lebens.<sup>2)</sup> Das ganze Leben wird nun von ihm getragen. Diese Geistschauung bleibt allerdings streng dualistisch=peffimistisch=supranaturalistisch, weder aus dem Alten Testament noch aus der Predigt Jesu ist sie abzuleiten; Philo und die Hermetik bieten die Parallelen. Dieser Geist wird nun mit dem *kyrios* identifiziert, und zwar mit dem, den Paulus in dem Gemeinekult kennen gelernt hatte.<sup>3)</sup> Und wie der Geist, statt nur gelegentlich den Kult, nun ständig das ganze Leben durchwirkt, so wird auch aus dem Kultgott der das Leben bestimmende Herr. An 2. Kor. 3 17 f.<sup>4)</sup> Gal. 3 27 und Röm. 6 will Bouffet den Übergang von dem Herrn des Kultes zu dem des Lebens zeigen, der zugleich eine Um-  
biegung ins Ethisch-Persönliche ist. Das ganze Leben des Christen ist eine *κοινωνία* mit dem erhöhten Herrn, deren Höhepunkt die Abendmahlsfeier bildet. Paulus verschmilzt dabei nicht in die Gottheit, wie es im Hellenismus wohl der Fall ist, der Abstand bleibt gewahrt, der Apostel ist kein stolzer *θεῖος ἄνθρωπος*, sein Ziel ist zu dienen. In Jesu Tod sind die Dämonen besiegt. Die Wertung des Leidens und der Auferstehung hat seine Parallelen an Isis, Osiris, Attis, vor allen Dingen aber an dem Corp. herm. mit seiner Wendung ins Persönlich-Geistige. Von Jesu Leben hat Paulus kaum eine Ahnung, was er darüber sagt, läßt sich alles in das Schema Erniedrigung — Erhöhung fassen. — Trotz des Gesagten wird es bei Bouffet durchaus nicht deutlich, was nun eigentlich *kyrios* für Paulus bedeutet. *Ἐν κυρίῳ* soll sich von *ἐν Χριστῷ* und *ἐν πνεύματι* durch die persönlicheren Züge unterscheiden. Und doch hatte Paulus keine

<sup>1)</sup> Jesus der Herr S. 60. Kyr. Chr.<sup>2</sup> S. 112.      <sup>2)</sup> Kyr. Chr.<sup>2</sup> S. 113.

<sup>3)</sup> Diese Identifikation ist in der zweiten Auflage unter den Tisch gefallen, jedoch ohne Änderung der Sache.

<sup>4)</sup> *ἡμεῖς πάντες*: im Gottesdienst.

wirkliche Anschauung von dem irdischen Leben Jesu! In kynrios soll der Dienstgedanke liegen, aber auch davon erhält man kein klares Bild.

Infolge dessen bietet das Verhalten der Kritik zu Bouffet an diesem Punkt ein sehr merkwürdiges Bild. Man sollte erwarten, hier würde nun der entscheidende Kampf entbrennen, nachdem in der Erörterung über kynrios in den Evangelien die Vorpostengefechte ausgetragen sind. Aber die große Schlacht beginnt nicht. Ohne Bild zu sprechen: die Kritik ist hier überraschend spärlich, trotzdem, und das ist das Merkwürdige, der Gegner genug sind. Man nimmt nur gelegentlich auf Bouffet Bezug, erstürmt Maschinengewehrnest, aber keine Festung. Das liegt zum großen Teil daran, daß seine Stellung nicht scharf genug umrissen ist.

Besonders schwach ist der Widerhall auf die Einschlebung der neuen Größe der hellenistischen Urgemeinde. Wernle beschäftigt sich allerdings ausführlich mit ihr, auch Junker und Machen<sup>1)</sup> kommen darauf zu sprechen. Sonst wird ihr aber keine ausdrückliche Aufmerksamkeit geschenkt. Das ist im Wesen der Sache begründet. Die hellenistische Urgemeinde ist eine Hilfskonstruktion zur Hauptzeichnung; ist diese als falsch erwiesen, wird jene nicht weiter beachtet. Die Besprechung Wernles läßt sofort alle Schwierigkeiten erkennen. Wie will man etwas von dieser Urgemeinde erfahren? Röm. 6, wo Paulus mit einem „wißt ihr nicht“ beginnt, bringt er sicher ihm eigentümliche Gedanken<sup>2)</sup> und nicht heidenchristliches Erbgut. Althaus hat gegen die hellenistische Gemeinde allgemeine Bedenken: Die Entwicklung geht zu schnell vor sich, auch fehlen alle Spuren von Differenzen zwischen jerusalemischer und antiochenischer Gemeinde in diesem Punkt, und die Entwicklung ist kontinuierlich, denn auch in Palästina ist Jesus schon angerufen worden.<sup>3)</sup> Bouffet befindet sich diesen Einwänden gegenüber in einer eigentümlichen Schwierigkeit, die die Schärfe seiner Gedankenführung merkwürdig abstumpft. Einerseits ist für

<sup>1)</sup> Besonders im 7. Kapitel des genannten Werkes: Redemption in pagan religion and in Paul.

<sup>2)</sup> Anders Heitmüller, a. a. O. S. 335. <sup>3)</sup> a. a. O. S. 523 f. 525. 528 f.



ihn der Übergang von Jerusalem nach Antiochien und von da zu Paulus beidemal eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, anderseits muß er, da er die Entstehung und Entwicklung des Kyrrios-Glaubens doch verständlich machen will,<sup>1)</sup> „gleitende Übergänge“ feststellen und zwar wieder an beiden Stellen. In „Jesus der Herr“<sup>2)</sup> zeigt er die Anfänge des Christuskultes in Exorzismus und der Kraft des Namens Jesu bei der jerusalemitischen Urgemeinde, in der Apostelgeschichte und bei Paulus betont er die sakramental-kultischen Grundlagen seiner Mystik. Aber sein Geschichtsbild wird dadurch nicht deutlicher. Er muß sogar schließlich den Gegensatz eschatologisch: kultisch-gegenwärtig in Paulus selbst verlegen, dessen Geist „zweier Zeiten Schlachtfeld“<sup>3)</sup> wird. Gegen Althaus' Einwürfe ist er im Grunde wehrlos.

Andere Bedenken äußert Machen: Warum werden denn in Antiochien die ekstatischen Zustände gerade auf Jesus zurückgeführt? Die Undeutlichkeit des von Boussset gezeichneten Bildes der antiochenischen Gemeinde rächt sich. Aber noch mehr: sollte nicht die Erinnerung an den heidnischen Gebrauch des Wortes für den christlichen eher ein Hindernis als eine Förderung gewesen sein? Bousssets Erwägung, daß für die antiochenischen Bekehrten Jesus der einzige kyrrios wurde, sei ein Nachwirken des jüdischen Monotheismus, ist in seinem Bild von dieser Gemeinde nicht innerlich begründet.

Es erhebt sich nun die Frage, wie wir in der vorliegenden Abhandlung das Problem der hellenistischen Urgemeinde untersuchen sollen. Es scheint weder geraten, sich auf das Glatteis eines „feinen Stilgefühls“<sup>4)</sup> zu begeben, noch auch auf das von Kämpfen umtobte Feld der Reichweite der „Überlieferung“, auf die Paulus sich 1. Kor. 15 und sonst bezieht. Im Rahmen unseres Themas liegt etwas anderes näher. Wenn wir den Sprachgebrauch der paulinischen und katholischen Briefe und vielleicht noch den der apostolischen Väter in bezug auf die Bezeichnungen Jesu untersuchen, muß sich Bousssets These prüfen lassen. Erweist sich dabei der Sprachgebrauch des Paulus in

<sup>1)</sup> Jesus der Herr S. 24 f.

<sup>2)</sup> S. 24. Ähnlich Kyr. Chr.<sup>2</sup> S. 90 f.

<sup>3)</sup> Jesus der Herr S. 29.

<sup>4)</sup> Kyr. Chr.<sup>1</sup> S. 94.

dieser Beziehung im großen und ganzen als einheitlich, unbeschadet des Umstandes, ob er an eine von ihm selbst gegründete Gemeinde schreibt oder an eine fremde (womöglich judenchristliche Särburg tragende), können wir ferner dabei feststellen, daß Paulus voraussetzt, sein Kyr̃ios-Sprachgebrauch werde von diesen verschiedenartigen Gemeinden verstanden, so sehe ich keine Möglichkeit, dem Unterschied zwischen Paulus und der antiochenischen Gemeinde greifbare Züge zu geben. Um ein Beispiel zu nennen, wenn Paulus an die Römer schreibt: ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ . . . ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν Röm. 14<sup>6.8</sup>, oder 12<sup>11</sup> die kurze Mahnung: τῷ κυρίῳ δουλεύοντες, dann setzt er voraus, daß der Gedanke, der in kyr̃ios liegt, und dem er durch die häufige Nennung dieses Wortes Nachdruck verleihen will, den Römern nicht fremd, sondern vielmehr so lebendig und verständlich ist, daß er gleichsam zur Unterstützung seiner Gedanken darauf anspielen kann. Erweist es sich, daß er so unbefangen in all seinen Briefen diesen Resonanzboden, auf den er mit der Betonung der κυριότης Jesu stößt, voraussetzt, dann ist damit ein einheitlicher Kyr̃ios-Sprachgebrauch erwiesen, und eine heidenchristliche Gemeinde mit besonderer Verwendung des Herrennamens gibt es nicht. Wir können dann unmittelbar Pauli Kyr̃ios-Anschauung mit der Haltung der Urgemeinde, ja der Jünger Jesu vergleichen.<sup>1)</sup>

Es könnte einen Augenblick scheinen, als sei durch diese Zuspitzung der Fragestellung der religionsgeschichtlichen Vergleichung, der Erforschung des Sinnes von kyr̃ios im Heidentum vorläufig jeder Sinn genommen, bis daß es entschieden sei, ob das, was Paulus mit diesem Wort ausdrückt, tatsächlich,

<sup>1)</sup> Es ist bezeichnend, daß Kattenbusch in seinem lange vor „Kyr̃ios Christos“ geschriebenen „Apostolischen Symbol“ sich hauptsächlich auf Paulus stützen kann, mit nur geringer Flankendeckung gegen den möglichen Einwurf, daß Paulus seine Kyr̃ios-Anschauung haben könne, und dann doch die anderen Schriften kurz bespricht. Er fühlte das Problem also auch.

wenn auch vielleicht nur keimartig, in der Jüngerschar Jesu vorhanden gewesen ist oder nicht. In bezug auf eine Erscheinung sind wir jedoch der Untersuchung auf keinen Fall überhoben. Ich meine die LXX. Es ist überraschend, wie die Forscher von den verschiedensten Seiten immer wieder auf diese Quelle zurückgehen.  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  wird in der griechischen Bibel ständig mit  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  übersetzt. Zitate mit ihm werden im Neuen Testament einigemal als von Jesus handelnd angesehen. Am bekanntesten und wohl am häufigsten gebraucht ist das Zitat aus Joel 2<sup>32</sup> LXX: Jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird selig werden. Interessant ist Boussets Stellungnahme. In „ $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  Christos“ bespricht er die Möglichkeit dieser Ableitung. Nach ihm löst sie das Problem gar nicht. Die Frage ist ja eben die, wie es kam, daß Jesus  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  wurde. Nach „Jesus der Herr“ bliebe ihm, wenn die Ableitung aus dem Hellenismus nicht durchzuführen wäre, nur noch die LXX.<sup>1)</sup> Machen<sup>2)</sup> geht von der Tatsache aus, daß die Sendboten der ersten Zeit sich zunächst an die Juden und die „Gottesfürchtigen“ wandten, die die LXX kannten. Sie mußten die Verkündigung der  $\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$  Jesu so auffassen, daß ihm eine göttliche Stellung zukäme. Diese Ableitung kann sich aber nicht unbedingt auf Phil. 2<sup>9–11</sup> berufen, denn selbst wenn der Sinn der sein sollte, daß Jesus den dreimal heiligen Namen bekäme (wie meist angenommen), kann doch der  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$ -Sprachgebrauch nicht daher abgeleitet werden. Die ausführlichste Widerlegung widmet dieser These Cremer-Kögel.<sup>3)</sup> Er bestreitet sie aus folgenden Gründen: 1.  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  = Gott steht nie mit einem Pronomen, wohl aber das auf Jesus angewandte  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  („unser Herr Jesus“). 2. Auf Jesus wird nie  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$   $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ,  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$   $\delta$   $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\alpha\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$  angewandt, was doch sonst nahe gelegen hätte.<sup>4)</sup> Daß, nachdem Jesus einmal  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  geworden war, die LXX Einfluß auf den Sprachgebrauch

<sup>1)</sup>  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  Chr. 1. Aufl. S. 108. Jesus der Herr S. 37. <sup>2)</sup> a. a. O. S. 307.

<sup>3)</sup> Biblisch-Theologisches Wörterbuch zur neutestamentlichen Gräzität. 10. Aufl. 1915. S. 647–649.

<sup>4)</sup> So auch Burton, The International Critical Commentary, Galatians (Edinburgh 1921) S. 399 ff. Er weist noch darauf hin, daß Gott im Alten Testament  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  heißt, Jesus dagegen meist  $\delta$   $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$ .

gehabt haben kann, ist nicht zu bestreiten;<sup>1)</sup> aber für seine Entstehung bietet sie keine Erklärung. Dazu kommt dann noch, daß jede Spur von einem solchen Vorgang fehlt; wir haben keinen Weisungsbeweis dafür, daß Jesus der *kyrios* des Alten Testaments ist, selbst bei Barnabas finden wir nichts davon. Anders ist es in den Einschüben in die Test. 12 Patr., wo deutliche Gottesprädikate wie *κύριος ὁ θεός, μέγας τοῦ Ἰσραήλ* auf Jesus übertragen werden.<sup>2)</sup> Aber das gerade zeigt den Abstand von dem Neuen Testament. So halten wir es für entschieden, daß das christliche *kyrios* nicht aus der LXX abzuleiten ist.

Damit aber ist noch nichts über den heidnischen Sprachgebrauch gesagt. Ist seine Untersuchung nicht vorläufig einzustellen? Aber gesetzt den Fall, es ließe sich eine feste Linie von den Jüngern Jesu zu Paulus aufweisen, so wird doch die Frage erwogen werden müssen, warum gerade dieses Wort mit seinem bestimmten Inhalt gefüllt wurde, ob nicht vielleicht doch irgend etwas in dem außerchristlichen Gebrauch die Wahl gerade dieses Ausdrucks nahegelegt hat. Und selbst, wenn eine erneute Nachprüfung der Evangelien die Anregungen zum Gebrauch gerade dieses Wortes dort aufzuzeigen vermöchte, so wird doch in Berührung und Ablehnung, in bewußter oder unbewußter Vermeidung oder Anpassung sich etwas von den im Urchristentume lebenden Kräften zeigen. So hat die Beobachtung des heidnischen Sprachgebrauchs und sein Vergleich mit dem christlichen seinen eigenen Wert. Wir müssen ihm daher näher treten.

Soviel ich sehe, geht auf den von Bouffet herausgestellten Sprachgebrauch kaum einer seiner Kritiker ein. Wohl werden von verschiedenen Seiten Beiträge dazu geliefert. Noch 1913 erschien von H. Böhlig „Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen

<sup>1)</sup> Kyr. Chr.<sup>2</sup> S. 101.

<sup>2)</sup> II, 6. X, 7: *ἕως ὃ ὁ ψιστος ἐπισκέπεται τὴν γῆν καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος.* XII, 10: *προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα.*



Schriften.“ Dazu kommt noch sein Aufsatz „Zum Begriff *Kyrios* bei Paulus“. <sup>1)</sup> In dem erstgenannten Buch ist für unser Thema das Wesentliche, daß Böhlig für Tarsus nachweist, wie dort der höchste Gott untätig im Himmel bleibt, dagegen eine andere, tätige Gottheit, die im Mittelpunkt des Volkskultes steht und deren Sterben gefeiert wurde, *kyrios* heißt. <sup>2)</sup> Das ist an einem wichtigen Punkte eine Bestätigung der Ansichten Bousssets. Aber nun beginnt die Überraschung. Die Studien Böhligs sind die einzigen, die mir zu Gesicht gekommen sind, die sich näher mit dem Problem des heidnischen *kyrios* beschäftigen. <sup>3)</sup> Sonst werden mehr oder minder die Resultate Bousssets hingenommen. <sup>4)</sup> Sind denn auf diesem Gebiete keine Probleme? Ist der *Kyrios*-Sprachgebrauch des Hellenismus so einheitlich und so eindeutig, daß man sich mit dem Erarbeiteten begnügen kann? Keineswegs. R. Paulus kommt in seinem Buch „Das Christusproblem der Gegenwart“ <sup>5)</sup> im ersten, geschichtlichen Teil auch auf die Entwicklung des urchristlichen Glaubens zu sprechen. Seine Ausführungen berühren sich sehr mit denen von Boussset. Die griechischen Christengemeinden waren nach ihm Kultgemeinden des *κύριος Χριστός*. In den Sakramenten ist Jesus der gegenwärtige Herr. Was ist aber die Bedeutung dieses Wortes im Heidentum? Es bezeichnet dort nicht einfach die Kultgottheit, sondern man nannte so die Heils- und Hilfsgötter, bei denen man Freiheit von Krankheit, Sünde und Tod suchte. Nach Boussset aber lag die Bedeutung gerade der Kultgottheit so ausschließlich in dem Wort, daß die Gnostiker Jesus in dem Augenblick, in dem er nicht mehr im Mittelpunkt des Kultes stand, auch nicht *kyrios*, sondern *σωτήρ* nannten. Dieses Wort enthält aber gerade das, was nach R. Paulus in *kyrios* liegt: die Idee des Helfers. Das beleuchtet blitzartig die Situation: die wahre Bedeutung von *kyrios* im Heidentum ist noch nicht mit genügender Sicherheit erforscht. Man begnügt sich mit der

<sup>1)</sup> ZNW. 1913 S. 23—37.

<sup>2)</sup> Vgl. dort S. 24 und Teil I, Kap. 2 dieser Arbeit.

<sup>3)</sup> Die einzige Ausnahme bildet die Literatur zum Kaiserkult, s. später.

<sup>4)</sup> Vgl. besonders Morgan.

<sup>5)</sup> Tübingen 1922.

communis opinio der kultischen Bedeutung von *kyrios* im Heidentum (und im Christentum).<sup>1)</sup>

Damit ergibt sich für uns die Aufgabe der erneuten Nach- und Durchprüfung des heidnischen *Kyrios*-Sprachgebrauchs. Einzelne allgemeine Bemerkungen seien hier vorausgeschickt. Sie sollen den Gesichtspunkt, unter dem die Untersuchung erfolgt, herausstellen. Bouisset stellt einen einheitlichen *Kyrios*-Sprachgebrauch fest. Dabei liegen alle Religionen, vom Kult des arabischen Gottes Dufares bis hin zu den Gnostikern, auf einer Fläche. Ihre Unterschiede werden vernachlässigt. Das muß aber notwendigerweise eine falsche Anschauung ergeben. Bouissets Bild ist eine Abstraktion. Unsere erste Forderung geht dahin, daß wir die Religionen, deren Sprachgebrauch wir erforschen wollen, auf ihre allgemeine Art untersuchen. Eine alteingesessene Volksreligion muß notwendigerweise eine andere Anschauung mit *kyrios* verbinden als eine von ihrem Mutterboden losgelöste Mysterienreligion, die sich Anhänger aus allen Kreisen sammelt, wieder anders als eine Religion, die sich nur an Leser wendet, die Weltentstehungs- und Erlösungsmnthen mitdenken. Die zweite Frage, die sich an die erste anschließt, ist die: was heißt überhaupt „Kultgottheit“? Bouisset und nicht nur er gebraucht diese Bezeichnung mit großer Sicherheit. Sie ist aber nur bei bestimmten Religionen überhaupt anwendbar, hat nur dort einen Sinn, nämlich bei solchen, bei denen noch in irgend einem spürbaren Maße eine andere Gottheit vorhanden ist, die, meist der Kultgottheit übergeordnet, doch in Untätigkeit verharrt, wie es in Tarsus oder bei den Gnostikern der Fall ist. Aber das trifft z. B. gar nicht auf die syrischen Kulte zu! Da ist eben überhaupt „nur noch“ (denn die ursprüngliche Dreiheit schimmert manchmal noch durch) eine Gottheit, sei es eine männliche, sei es eine weibliche, vorhanden. Diese heißt dann *kyrios* und wird im Kult verehrt. Wo sollte sie auch anders

<sup>1)</sup> H. Böhlig, „*Εν κυρίῳ*“ Neutestam. Studien für Gg. Heinrici, S. 171: „Jede Kultgemeinschaft hatte ihren Heros und nannte ihn *κύριος*.“ Ähnlich schon in „Zum Begriff *Kyrios* bei Paulus“ S. 29. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, S. 227: „Man bedurfte einer Kultlegende für den *Κύριος* des christlichen Kultes.“

verehrt werden als im Kult? Daß aber dieser Ausdruck an und für sich auch nur das geringste mit dem Kult zu tun hat, ist damit nicht gesagt, die Gottheit heißt ja *kyrios* nicht als Kultgottheit im Gegensatz zu einer Nichtkultgottheit, sondern einfach als Gott (= *θεός*). Da ist es doch sinnlos, von „Kultgottheit“ zu reden. Damit ist dann zugleich ein drittes gegeben. Wenn die Art der Religion verschieden ist, wenn damit auch der Kult verschieden ist, dann ist auch der jeweils in *kyrios* liegende Gedanke verschieden. Die Auffassung von *kyria*, die ein Priester der Herrin Astarte hat, und die, die sich ein Gnostiker von der Herrin Helena malt, ist doch sicher nicht dieselbe. Leicht ergeben sich daraus die Gesichtspunkte für unsere Untersuchung. Erforderlich ist eine Prüfung des gesamten *Kyrios*-Gebrauchs einschließlich der Gnosis. Dabei ist zu fragen:

1. Was ist der allgemeine Charakter der betreffenden Religion? (Volksreligion, Mysterienkult usw.)

2. Wie häufig wird *kyrios* gebraucht, welche besonderen sprachlichen Eigentümlichkeiten zeigen sich dabei? (Mit Namen der Gottheit, mit *ἡμῶν* oder ohne dies usw.)

3. Was bedeutet *kyrios*, welches sind seine Korrelate, Synonyma und Gegensätze?

Letzten Endes wird und soll dabei deutlich werden, daß jede Religion ihren eignen *Kyrios*-Gedanken hat, ihren Inhalt hineinlegt und daß die Art und Häufigkeit der Anwendung, der Gebrauch der Synonyma usw. etwas von dem Gehalt der betreffenden Religion sichtbar macht.

Eine besondere Besprechung erfordert der Kaiserkult. Er hat darum unser höchstes Interesse, weil das Christentum bald mit den Forderungen des Kaiserkultes zusammenstieß. Noch gespannter wird unsere Aufmerksamkeit durch den Umstand, daß der Kaiser häufig *kyrios* hieß, ja, daß dies die kürzeste und wohl auch am meisten gebrauchte Bezeichnung für ihn war (Act. 25<sup>26</sup>). Aber noch mehr! Paulus gebraucht Phil. 3<sup>20</sup> das Bild des *πολιτευμα* der Christen; als *βασιλεύς* soll Jesus Act. 17<sup>7</sup> verkündet worden sein. Es sind Bilder aus dem Staatsleben, die die Apostel verwenden. Kann nicht auch *kyrios* ein solches Bild gewesen sein, das zur Verdeutlichung dessen, was

den Christen Jesus war, diente?<sup>1)</sup> Dann müssen wir aber zunächst wissen, was *kyrios* in dem Kaiserkult bedeutet.

Die Literatur fließt hier reichlich, aber weniger wegen des speziellen *Kyrios*-Themas, als, weil allgemein die Frage „Christuskult und Kaiserkult“ häufig erörtert wird. Schon Dalman wies 1898 in „Die Worte Jesu“<sup>2)</sup> darauf hin, daß *dominus* Bezeichnung des Kaisers sei und schließt auf gegensätzliche Einstellung zum Kaiserkult. Noch früher aber hatte Deißmann in „Neue Bibelstudien“<sup>3)</sup> auf die Parallelität zwischen den Ausdrücken des Kaiserkultes und denen des Christentums hingewiesen. Ausführlich tat er das in „Licht vom Osten“.<sup>4)</sup> Die beiden Ausdrücke von „*dominus et deus*“ deuten sich gegenseitig. Die Sammlung des Materials zu dieser Frage ist, soviel ich sehe, bei Deißmann am reichlichsten. Nun wurde die Anschauung von der göttlichen Bedeutung des auf den Kaiser angewandten *kyrios*<sup>5)</sup> ebenfalls *communis opinio* bei den theologischen Forschern.<sup>6)</sup> Doch ist diese These, daß *kyrios* den Kaiser in seiner göttlichen Würde bezeichne, wenigstens von einem Theologen nachdrücklich bestritten worden. Kattenbusch suchte in seinem „Apostolischen Symbol“<sup>7)</sup> nachzuweisen, daß dies Wort den Kaiser als Herrscher bezeichne. Verwunderlich sollte es sein, daß es Philologen anscheinend kaum in den Sinn kommt, *kyrios* könne sakrale Bedeutung haben.<sup>8)</sup> Jedenfalls hat sich

<sup>1)</sup> Vgl. dazu H. A. A. Kennedy, *Apostolic preaching and emperor worship*. The Expositor VII, Vol. VII, 1909, S. 289—307 und besonders Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905.

<sup>2)</sup> S. 271 f. <sup>3)</sup> S. 44 ff. <sup>4)</sup> 1923, Tübingen, S. 287 ff.

<sup>5)</sup> Deißmann a. a. O. S. 299 spricht von einer „kultischen Seele“ des Herrrentitels.

<sup>6)</sup> Vgl. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult*, Tübingen 1919 und Stewart, v. Lord in *Hastings Dictionary of the Apostolic Church*. Edinb. 1915 Sp. 706<sup>b</sup> f. (1. Kor. 85).

<sup>7)</sup> II, 1. Leipzig 1897, S. 596—616.

<sup>8)</sup> Weder Finke (*De appellationibus Caesarum honorificis* . . . Diss. Regimont. 1867) noch Chr. Schoener (Über die Titulaturen der römischen Kaiser, *Act. Seminarii Phil.* Erlang. II, 1881, S. 449—499) noch P. Riewald (*De imperatorum Romanorum cum ceteris dis et comparatione et aequatione*, Diss. Phil. Hal. XX, 3; 1911) faßt *kyrios* bei dem Kaiser als Gottesbezeichnung, Riewald erwähnt *dominus* (*kyrios*) nicht. Allerdings



mir aus der Beschäftigung mit dem in Betracht kommenden Material die Notwendigkeit ergeben, die Deißmann-Bousssetsche Position einer genauen Nachprüfung zu unterziehen. Im Vergleich zu dem häufigen und vielgestaltigen Vorkommen von *kyrios* ist auch das, was Deißmann an Material mitteilt, spärlich. Natürlich hat diese Nachprüfung ihre nicht geringen Schwierigkeiten. Auf die richtige Fragestellung kommt alles an. Wenn wir uns vergegenwärtigen, welches das Ziel unserer Arbeit ist, werden wir uns fragen müssen: Welches war die erste und natürlichste Assoziation bei der Erwähnung des *Kyrios-Kaisers*? Entweder Gott oder Herrscher. Daß beides oft ineinanderfloß, kann an der grundsätzlichen Stellung der Frage nichts ändern. Erst nach ihrer Entscheidung können wir den christlichen und den Kaiser-Sprachgebrauch nebeneinanderstellen.

Schließlich müssen wir auch daran denken, daß *kyrios* noch eine profane Bedeutung hatte. Diese darf bei der ganzen Erörterung keineswegs übersehen werden. Noch nicht einmal bei der Erforschung der nichtchristlichen Religionen können wir diese Frage beiseite lassen. Es gilt insbesondere, den Sinn von *kyrios* gegen den des Synonyms *δεσπότης* abzugrenzen. Dies hat auch Böhlig in seinem Aufsatz über den Begriff *kyrios* bei Paulus getan. Er kommt aber darin zu einem Resultat, das der gleichen Untersuchung bei Kattenbusch genau entgegengesetzt ist. Nach diesem ist *kyrios* der, der auf Grundlage einer Rechtsidee Herr ist und *δεσπότης* mehr der Willkürherrscher; nach Böhlig ist es genau umgekehrt. Darum heißt es auch hier, die Frage selbst noch einmal nachzuprüfen. Zweckmäßigerweise werden wir diese Untersuchung an die Spitze unserer Erörterungen über den gesamten heidnischen und christlichen Sprachgebrauch stellen.

Von dem Ergebnis unserer Untersuchung hängt die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis des christlichen und des heidnischen Sprachgebrauches ab. Es ist förderlich, wenn wir uns die verschiedenen Möglichkeiten und ihre Folgerungen vor Augen führen.

kann das auch andere Gründe haben, z. B. die Beschränkung des Blickes auf die lateinischen Zeugen und auf Schriftsteller und Inschriften. (Zerodoch nicht bei Riewald.)

Kyrios kann zunächst einfach ein göttliches Wesen bezeichnen, ohne weiteren Inhalt. *Κύριος* = *θεός*. Das wird man dann an seiner Verwendung merken. Es rückt an die Stelle von *θεός* zur allgemeinsten, häufigst gebrauchten Bezeichnung des Gottes. Wenn dieser Sprachgebrauch auf das Christentum eingewirkt hat, kann das nur so der Fall sein, daß dieses unwillkürlich, ohne Reflexion die z. B. in Syrien gebräuchliche Gottesbezeichnung auf Jesus übertrug. Kyrios wird dann auch im Christentum einfach allgemeine Bezeichnung Jesu sein, ohne besondere Färbung.

Mannigfaltiger werden die Beziehungsmöglichkeiten, sobald sich ergibt, daß kyrios die Gottheit in einer bestimmten Stellung (z. B. als Kultgottheit) oder Tätigkeit (z. B. als Rettergott) oder in ihrem Wesen (z. B. als Herrscher) bezeichnen will. Ob dies der Fall ist, wird sich leicht ergeben, sei es an den Korrelaten (Herr: Herrscher, König, Gewaltiger; Herr: Retter, Befreier), sei es an dem Gebrauch (vorzugsweise bei kultischen Handlungen usw.). Für die Erforschung des Sinnes ist dabei bei Heidentum und Christentum der gleiche Weg einzuschlagen; Korrelate und Synonyma lassen uns den Sinn des Wortes, seine besondere Färbung, seinen Inhalt erkennen. Vor allen Dingen wird kyrios dann nicht unterschiedslos überall gebraucht werden, sondern besonders und betont da, wo an die bestimmte Eigenschaft, Tätigkeit usw. des Gottes, die in dem Wort liegt, gedacht wird. Die Anlehnung an den heidnischen Gebrauch kann nun eine verschiedenartige sein. 1. Wieder ganz naive Herübernahme: Der naheliegende, überall gebräuchliche Ausdruck für die Heilgottheit oder den Kultgott oder den Weltherrscher wird übernommen. Der Christ gesellt sich zu dem großen Chor und singt dieselbe Weise, nur mit anderen Worten. Das stört aber weiter nicht. 2. Eine gegensätzliche Herübernahme. Bewußt werden die anderen *κύριοι*, seien es Kultgottheiten oder was sonst, bekämpft als *λεγόμενοι κύριοι*, und ihnen gegenüber tritt der *εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός*. Die Anlehnung an den heidnischen Gebrauch ist in diesem Falle gleich stark. Der Christ singt dieselbe Weise, aber die echten Worte, während das Heidentum die falschen unterlegt. Die Christen bilden einen besonderen Chor; beide Chöre bekämpfen sich.

Wieder anders wird das Bild bei dem Kaiserkult. Eine einfache Herübernahme, eine naive Anwendung dieses Wortes gibt es nicht.<sup>1)</sup> Wenn die Christen das *kyrios* des Kaisers auf Jesus übertrugen, so ist das nur unter Ablehnung seiner ursprünglichen Verwendung möglich. Denn der Kaiser duldet keinen zweiten *kyrios* neben sich. Die Christen müssen ihm das Recht zur *κυριότης* absprechen. Er hat es usurpiert. Der Thron, auf dem er sitzt, gehört einem anderen. *Ego imperium huius seculi non cognosco*, sagt Speratus.<sup>2)</sup> Von vornherein klingt dann in *kyrios* der Protest. Alles, was mit dem Kaiser zusammenhängt, Ausdrücke wie „König“, „Reich“ werden dem Kaiser bewußt genommen und auf Jesus, den einzigen König, den wahren *kyrios*, übertragen. Doch besteht noch eine andere Möglichkeit. Um bei dem Bild der beiden Chöre zu bleiben: sie können dieselbe Weise singen, aber der eine Chor ist ein weltlicher Gesangsverein und singt in einem Wirtshaus etwa „Innsbruck, ich muß dich lassen“, der andere Chor ist ein Kirchenchor und singt in der Kirche nach derselben Melodie „O Welt, ich muß dich lassen.“ Es kommt zu keinem Konflikt zwischen beiden Chören. So kann es auch im Kaiserkult sein. *Kyrios* kann in ihm etwa den Herrscher bezeichnen. Die Christen lassen ihn in dieser Stellung unangefochten, er bleibt Herrscher über Länder und Meere, Gebieter über seine Untertanen, aber er wird in dieser seiner Stellung zum Bild, zum Gleichnis für das, was Jesus ist. Jesus ist auch ein König, aber nicht von dieser Welt, er hat ein himmlisches Reich. Nur wenn der Gesangsverein in die Kirche eindringt und von dem Kirchenchor verlangt, er solle im Wirtshaus mitsingen, kommt es zum Kampf. Erst wenn der Kaiser von seinen christlichen Untertanen Opfer verlangt, kommt es zum Konflikt zwischen Christentum und Kaiserkult.

Dies führt uns auf die letzte Möglichkeit. Nicht der Kaiser als *kyrios* wird Bild für die Stellung Jesu, sondern

<sup>1)</sup> Es sei denn, daß der Kaiserkult nur einen Spezialfall des allgemeinen Sprachgebrauchs bildet, dann tritt der unter 1. beschriebene Fall ein.

<sup>2)</sup> R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*. Tübingen <sup>2</sup>1913, S. 33.

irgend ein irdischer „Herr“, z. B. der Herr der Sklaven. Kyrios hat in diesem Falle nichts mit einer Götterbezeichnung zu tun, sondern ist ein aus dem alltäglichen Leben genommenes Bild. Diese Möglichkeit läßt nun ebenfalls mehrere Spielarten zu. Das Korrelat braucht nicht notwendigerweise zu sein: die Jünger als *δοῦλοι* Jesu, sondern z. B. auch die besiegten Dämonen, über die Jesus Herr ist. Dann wird der Gedanke der Herrschaft Jesu über seine Diener oder über die Dämonen oder über die ganze Welt je nach der Deutung immer wieder hervortreten. Eine genaue Betrachtung des Neuen Testaments wird in jedem Fall Klarheit über den Sinn geben können. Sie müssen wir anstellen.

Im Neuen Testament steht Paulus vornean. Was bedeutet bei ihm kyrios? Ein vielstimmiger Chor der Forscher gibt uns Antwort, weniger in den mit Boussset sich beschäftigen den Schriften, als in Wörterbüchern, Kommentaren, Enzyklopädien.<sup>1)</sup> Eine kurze Überschau über die verschiedenen Lösungen sei gestattet.

Zunächst die Forscher, für die kyrios allgemeine Bezeichnung der Göttlichkeit ist. Drei Engländer bezw. Amerikaner vertreten diesen Standpunkt, jeder auf seine Art.<sup>2)</sup> Machen geht von der LXX aus. Das Evangelium kam zunächst zu Diasporajuden. Für sie war durch die LXX kyrios die Bezeichnung Gottes. Wenn nun Jesus als Herr verkündigt wurde, so hieß das für die der LXX gewöhnten Zuhörer, daß er einen Platz einnahm, der nur Gott zukommt. Auch war das griechische Wort kyrios eine Gottesbezeichnung. Wollten die Missionare ferner Gott und Jesus unterscheiden, so mußten sie zu *θεός* und *κύριος* greifen. Die Heiden vollends hörten aus kyrios nur

<sup>1)</sup> Es ist bezeichnend, daß auch hier das Echo auf Boussset fehlt. Seine Anschauung von dem Inhalt der Kyrios-Bezeichnung mindestens bei Paulus ist nicht aus den Quellen geschöpft. Er geht von der Gleichsetzung von *κύριος* mit *πνεῦμα* und von *ἐν κυρίῳ* bezw. *ἐν Χριστῷ* aus. Aber warum steht neben *ἐν κυρίῳ* auch *ἐν Χριστῷ*? Es fehlt die genaue Untersuchung. Darum bleibt das Echo der Forscher aus.

<sup>2)</sup> Doch hat schon 1912 Heitmüller, a. a. O. S. 332 ff. in kurzen Andeutungen diese Ableitung versucht. Vom Heidentum her drang in das aufgeschlossene Diasporajudentum der Gottesname kyrios (= Retter) ein.

den Anspruch auf Göttlichkeit und auf Verehrung heraus.<sup>1)</sup> Doch ist der christliche Gebrauch keine Anlehnung an das Heidentum, der Gedanke an diese Verwendung des Wortes hätte seine Übertragung auf Jesus eher gehemmt als gefördert. Sein Gegner Morgan urteilt in bezug auf den Inhalt wesentlich ähnlich, doch leitet er den Gebrauch nicht aus der LXX, sondern aus dem Heidentume ab. *kyrios* wurde auf Jesus übertragen, um ihn als „object of worship“ zu bezeichnen. Daneben spielt für Paulus auch der Dienstgedanke mit, er fühlt sich als *δοῦλος*.<sup>2)</sup> Aber dieser Gedanke schwingt nur als Unterton mit. Ähnlich ist die Stellung von C. Wanhope Stewart.<sup>3)</sup> Er unterscheidet in dem neutestamentlichen *kyrios* folgende drei Momente: 1. the subjection of the believer to Christ; 2. the majesty of Christ; 3. the protest against Emperor-worship. Der zweite Punkt ist der wichtigste. Die Tendenz des ganzen Neuen Testaments geht darauf hinaus, die Würde Christi zu bekräftigen. Phil. 2<sup>11</sup> ist die Hauptstelle. Ferner: Paulus betet zu Jesus, Christus richtet die Welt, er weiß alles. Am deutlichsten aber wird die göttliche Stellung darin, daß man alttestamentliche Zitate auf Jesus überträgt.

Neben diese Deutung stellen wir die „mystische“. Bouffet hat sie zuerst ausgeführt. Von dem Herrn des Kultes wird *kyrios* bei Paulus zum Herrn des ganzen Lebens. Der Geist, der nur im Kult über die Gemeinde kommt, wird zu dem Geist, der sein Leben trägt. Dieser Geist und der Herr sind eins. Bouffet hat ein Auge auch für den Dienstgedanken des Paulus. Aber die Geistdeutung, genauer die halb ethisch, halb magische Geistauffassung nimmt seinen Blick doch letzten Endes gefangen. Zwar hat *kyrios* „persönlichere Züge“ als *Χριστός* oder *πνεῦμα*. Aber das ändert nichts Wesentliches. — Mit einem gewissen Zögern stelle ich neben Bouffet Böhlig. Aber wenn er schreibt: „Somit

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 306: „when the early Christian missionaries, therefore, called Jesus ‚Lord‘, it was perfectly plain to their pagan hearers everywhere that they meant to ascribe divinity to Him and desired to worship Him.“

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 46: „Paul looks to Christ as the slave to his master.“

<sup>3)</sup> a. a. O. Sp. 705<sup>b</sup>—707<sup>a</sup>.



liegt für den Apostel in dem Worte *κύριος* der Gedanke der elementaren Kraft, der man sich unbedingt zu beugen hat und die über den Menschen — vom rechtlichen Standpunkt ist abzusehen — unbedingt verfügt,<sup>1)</sup> und dann mit *κύριος πνεύμα* (und *δόξα*) zusammenstellt, so führt das doch in dieselbe Richtung. Nur in der Betonung der „objektiven Grundlage“ zeigt sich ein stärkerer persönlicher Einschlag: darunter versteht Böhlig die Vermittlung der *σωτηρία* durch Jesus. Er ist die Quelle alles Reichtums, der Erkenntnis, der Freude der Gemeinde, und das ist mystisch bedingt. Methodisch ist ein Umstand besonders erwähnenswert: Böhlig hat bei dieser Deutung geflissentlich nur solche Stellen genannt und herangezogen, die den *κύριος*-Ausdruck verwenden.<sup>2)</sup> Darauf hatte Bousset nicht besonders geachtet. Man darf offenbar nicht alle Stellen, wo Jesu Name genannt wird, zur Erläuterung des Sinnes gerade von *κύριος* heranziehen.

Alle diese Deutungen geben dem Wort noch reichlich wenig Relief. Mehr ist das der Fall mit derjenigen, die Lietzmann vertritt. „Es ist also in hellenistisch-römischer Zeit das mit Höchsten ausgesprochene *κύριος* ein Titel, der nicht bloß die Herrschermacht, sondern auch die Gottheit seines Trägers besagt. Die griechische Gemeinde hat Jesus feierlich als *κύριος* angerufen ... und bekannt ... und damit die Vorstellung des himmlischen Königs sowohl wie der Göttlichkeit Christi verknüpft.“<sup>3)</sup> Besonders beruft er sich auf 1. Kor. 8 5 f., welche Stelle heinah ein Zankapfel der streitenden Parteien wird. Mit dieser Deutung ändert Lietzmann seine Anschauung, die er in der ersten Auflage vertreten hatte, daß *κύριος* von *δοῦλος* abzuleiten sei. Die Stellen aber, die er anführt, sind nur zum geringen Teil aus Paulus selbst genommen. Das Wort wird aus dem Heidentum bzw. dem Kaiserkult gedeutet; daß von dort her verschiedene Möglichkeiten offenstehen, wird nicht genügend beachtet.

1) Zum Begriff *κύριος* bei Paulus S. 33.

2) a. a. O. S. 36.

3) Handbuch zum N. T. III, 1; an die Römer <sup>2</sup>1919, S. 94 f.

Noch konkretere Färbung bekommt *kyrios*, wenn der Blick auf die fällt, über die Jesus Herrscher, König ist. In demselben Maße wendet sich dann der Blick von dem Merkmal der Göttlichkeit, das darin liegen soll und damit auch von den heidnischen Götterparallelen ab. Die Deutung aus dem Wortsinne tritt deutlicher zutage, ohne daß dies immer besonders betont würde.

In gewissem Sinne legt Burton doch noch auf das Moment „Gott“ Wert. Er stellt seinen Untersuchungen die über die profane Bedeutung des Wortes voran, die er bis in das Aramäische zurückverfolgt.<sup>1)</sup> *Κύριος Ἰησοῦς* ist ein Bekenntnis und die Korrelate *δοῦλος* und *οικέτης* weisen in eine bestimmte Richtung. *Kyrios* meint wohl nicht, daß Jesus Gott ist, aber ein gewisser „theokratischer Charakter“ bleibt doch, sein Inhalt ist die Unterwerfung des Willens unter Jesus wie unter Gott. Von da aus schweift sein Blick sofort zurück zu den Evangelien, und der Schluß ist: „The conception of Jesus as master or rabbi has its origin in Jesus' own lifetime and in his own teaching, but the application of the term to Jesus in its higher sense is of later origin.“<sup>2)</sup>

„Messianität und einzigartige Überordnung über alles, bezw. über uns“ liegt auch nach Cremer-Kögel<sup>3)</sup> in dem Herrennamen.

Macintosh kommt an verschiedenen Stellen auf *kyrios* zu sprechen. Für Paulus ist Jesus als *kyrios* der Herr über alle Herrschaft und Macht und der, welcher den Seinen nahe ist. Nach urchristlicher Anschauung ist Jesus „sovereign in the spheres both of grace and nature“.<sup>4)</sup> Nach seiner Auferstehung hat er einen Platz bekommen höher als vorher.<sup>5)</sup> In dem Bekenntnis „Jesus der Herr“ liegt der Ton einmal auf „Jesus“ und einmal auf „Herr“: „Jesus is Lord: He lives now in the Divine glory, omnipresent and almighty in His redeeming love. But also this Lord is Jesus: the Son of Man who was made in all things like His brethren, and at last bowed Himself down in shame and

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 402.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 404.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 651.

<sup>4)</sup> a. a. O. S. 370.

<sup>5)</sup> a. a. O. S. 371.

agony and death. Self-renouncing love on the world's throne, Christ sovereign through His passion — this in its pure essence, is the apostolic faith.“<sup>1)</sup> Hier wird zum erstenmal die enge Verbindung von *kyrios* und Jesus (dem Geschichtlichen) betont. Hier wird auch zum erstenmal die enge Verbindung von Leiden, Sterben und Auferstehen mit der Herrschaft Jesu deutlich.

Daß *δοῦλος* Parallele zu *kyrios* ist, betont auch J. Weiß, es ist eine *δουλεία* nicht der Furcht, sondern der Gegenliebe, ein Dienst in der Geborgenheit des Herrn, der die Geschicke lenkt und der die Macht hat über die Dämonen.<sup>2)</sup> Dieses letzte, die Macht über die dämonischen Gewalten, betont mehrfach de Zwaan. *Kyrios* ist „de oppermachtige ‚Heer‘, de triumphator over de hemelmachten.“<sup>3)</sup> Er verweist dafür auf Kol. 2 und Phil. 2<sup>11</sup>. Aber in ersterem Kapitel kommt der Ausdruck *kyrios* nicht vor, sollte das nicht zur Vorsicht mahnen? Mit ausführlicher Begründung hatte eine ähnliche Anschauung schon A. Seeberg vertreten:<sup>4)</sup> *Kyrios* ist Jesus nicht über Menschen, sondern über alle Mächte des Verderbens. Dann aber beleuchtet de Zwaan noch von der antiken Familie her, zu der auch Sklaven und Freigelassene gehören, über denen der *kyrios*, der Herr des Hauses stand, die christliche Anschauung. Welche Macht hatten oft die Freigelassenen des Kaisers! Als solch ein Sklave oder Freigelassener des höchsten *kyrios* fühlt sich Paulus, er ist gedeckt gegen alle feindlichen [Himmels-] Mächte durch seine Autorität, gleichwie ein Freigelassener des

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 372.

<sup>2)</sup> Das Urchristentum ed. R. Knopf. Göttingen 1917. S. 351 ff. Doch ist der Hinweis auf das Korrelat *δοῦλος* wohl mehr eine Verdeutlichung. *Kyrios* ist Bezeichnung eines göttlichen Wesens. Das ist wohl noch schärfer von J. Weiß in RGG I Sp. 1716 ff. betont. Heilige Scheu, Liebe und Vertrauen, „kurz alles, was der Mensch der Gottheit gegenüber empfinden kann, das kommt in diesem Namen zum Ausdruck.“ Sp. 1716 f. Sprachlich geht *kyrios* auf die Urgemeinde zurück. Urchr. S. 351.

<sup>3)</sup> Antieke cultuur om en achter het Nieuwe Testament. <sup>2</sup>1918, Haarlem., S. 125—128: S. 126. Dazu Imperialisme van den oud-christilijken geest. 1919, Haarlem. S. 190 f., 216.

<sup>4)</sup> Christi Person und Werk, Leipzig 1910, S. 81 ff.

Kaisers durch die höchste Autorität seines kaiserlichen Herrn.<sup>1)</sup> Die Anlehnung des *kyrios*-Sprachgebrauchs an ein Bild des praktischen Lebens, die wir oben als Möglichkeit andeuteten, ist hier mit kurzen Strichen ausgemalt.

Zu einem ähnlichen Resultat wie die letzt genannten Forscher kommt auch R. Seeberg in „Der Ursprung des Christusb Glaubens“.<sup>2)</sup> Auch er trennt die Anschauung der Urgemeinde von der des Paulus. Für diese liegt in *kyrios* 1. das Merkmal der Göttlichkeit; 2. die Herrenstellung über die Gläubigen, zu deuten durch *σωτήρ* (die Herrschaft als erlösende Herrschaft); 3. die Herrscherstellung. „Der Herr, der Geist und Herrlichkeit ist im Himmel, der übt das Regiment in seiner Gemeinde aus.“<sup>3)</sup> Und dieser Herr des Geistes ist unlöslich geeint mit dem Menschen Jesus. „Indem der Geist der erlösenden Gottes herrschaft als Geist Jesu fortdauernd auf die Jünger einwirkt, haben sie Jesus als die mit diesem Geist geeinte Person *ὁ κύριος* genannt.“<sup>4)</sup> Bei Paulus begegnen wir einem festen Sprach gebrauch, der *θεός* und *κύριος* trennt, nicht nur in der Anwendung auf Gott und Jesus, sondern auch inhaltlich. In *θεός* liegt, wie Seeberg zu erweisen sucht, immer die Betonung der welt schöpferischen Macht Gottes, in *kyrios* aber dem gegen über das erlösende, herrschende, ordnende und richtende Prinzip.<sup>5)</sup> *Θεός* hat zum Objekt das Weltall und die gesamte Menschheit, letzteres nur die zum Heil bestimmte Menschheit. Die göttliche Geistesmacht, die Israel leitete, *יהוה* = *κύριος-πνεῦμα*, ver wächst mit dem Menschen Jesus. Darum bekommt Christus Phil. 2<sup>11</sup> den Gottesnamen *יהוה*.

Das Wichtigste an Seebergs Aufsatz ist, daß er darauf hin weist, daß dieser *kyrios* auch einst das Gericht vollziehen wird. Damit ist der eschatologische Gedanke in *kyrios*, der nach Bouffet gerade im Gegensatz zum eschatologischen Menschensohntitel in dem *kyrios* der heidenchristlichen Gemeinde fehlen soll, wieder darin nachgewiesen. Das ist von großer Bedeutung. Die Kluft zwischen dem jerusalemischen „Menschensohn“ und dem pauli-

<sup>1)</sup> Ant. cult. S. 126 f.

<sup>2)</sup> Leipzig 1914.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 19.

<sup>4)</sup> a. a. O. S. 24.

<sup>5)</sup> a. a. O. S. 30 f. u. 36.

nischen kyrios beginnt zu schwinden. Seeberg gibt aber noch eine interessante Erklärung der Herkunft des Kyrios-Titels. Im Alten Testament hat Gott zwei Namen, יהוה und אלהים = κύριος und θεός. Bei Philo und auch bei den Rabbinen können wir Spekulationen nachweisen, wobei die verschiedenen Seiten der Tätigkeit Gottes, die herrschende, Welt erhaltende, schöpferische und die regierende und richtende auf die beiden Namen verteilt werden. An solche Spekulationen knüpft Paulus an, nur so wird die Sicherheit, mit der er θεός und κύριος scheidet, verständlich.

Mit reichem Stellenmaterial hat Seeberg seine Stellung unterbaut. Dadurch kam er auf das eschatologische Moment. Noch schärfer als er hat E. Weber in seinem Aufsatz über „Die Formel ‚in Christo Jesu‘ und die paulinische Christushypothese“<sup>1)</sup> dies herausgestellt. Er gibt dort einen „Beitrag für die Κύριος-Frage“.<sup>2)</sup> Das Wichtigste ist der Versuch einer genauen Erfassung des Tatbestandes, wobei die Anwendung einer Statistik nicht gescheut wird. Zwei wichtige Ergebnisse werden dadurch gewonnen. Paulus gebraucht, wenn wir seine Briefe chronologisch ordnen, allmählich immer weniger häufig den Herrennamen. Bei Entlehnung aus dem Hellenismus muß das überlassen. Dann weist Weber mit eingehenden Stellenangaben drei Momente in kyrios nach: 1. den Dienstgedanken; 2. den eschatologischen Gedanken; 3. ist dies Wort Ausdruck für das persönliche Verhältnis des Gläubigen zu seinem Herrn. Als Folie werden die katholischen Briefe herangezogen. Was aber mir methodisch am wichtigsten erscheint, ist, daß er öfter auf das Verhältnis von kyrios zu den anderen Bezeichnungen Jesu, Ἰησοῦς Χριστός oder auch allein Χριστός, hinweist. „Es ist beachtenswert, wie hier [bei ‚grüßen, aufnehmen‘ . . . ἐν κυρίῳ] der Κύριος-Titel wieder selbständig hervortritt, während bei dem heilsgeschichtlichen und besonders auch dem mystischen Gebrauch bis auf verschwindende Ausnahmen der Christusname herrscht.“<sup>3)</sup> Weber zeigt uns hier einen Weg, aus dem großen Gewirr der

<sup>1)</sup> NKZ 1920, S. 213—260, besonders in dem 2. Anhang über „Zum Gebrauch der Κύριος-Bezeichnung“ (S. 254—258).

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 255.      <sup>3)</sup> a. a. O. S. 223.



verschiedenartigsten Anschauungen herauszukommen. Offenbar war die Hauptschwäche der meisten Deutungsversuche (Schwäche hier nicht im Sinne der Unrichtigkeit, sondern im Sinne der Ungedecktheit gegen mögliche Angriffe) die, daß sie nicht genügend auf ausreichend breiter Untersuchung des vorliegenden Tatbestandes fundamentierte waren. Es ist ein dringendes Erfordernis, diese Untersuchung vorzunehmen. Dabei sind möglichst alle Stellen, die eine Bezeichnung Jesu aufweisen, zu sammeln und nach verschiedenen Gesichtspunkten zu ordnen. Es muß sich dann ergeben, ob *kyrios* allgemeingebräuchliche Bezeichnung Jesu ohne einen bestimmten Inhalt ist oder ob es einen solchen doch hat und welchen. Dabei kommt uns der Umstand zu Hilfe, auf welchen Weber unsere Blicke lenkte, daß wir ja eine Folie haben, von der sich der Gebrauch von *kyrios* abhebt: den zahlenmäßig wohl ebenso häufigen Gebrauch von *Χριστός* und *Ἰησοῦς Χριστός*. Offenbar muß ein Gegen-einanderordnen dieser verschiedenen Bezeichnungen unter bestimmten Gesichtspunkten zu sicheren Resultaten leiten, wenn man dabei die Korrelate von *kyrios* heranzieht. Eine solche Betrachtung des Sprachgebrauchs muß sich auf alle urchristlichen Schriften erstrecken. Die noch schwebende Frage, ob etwa die heidenchristliche Urgemeinde eine andere Anschauung mit dem Worte verband als Paulus, muß ja auf diese Weise auch noch beantwortet werden. Wenn wir in den Paulusbriefen einen einheitlichen *Kyrios*-Sprachgebrauch feststellen können, abgesehen von der Adresse des Briefes, wenn ferner die übrigen urchristlichen Schriften in dieser Beziehung sich als den Paulusbriefen verwandt erweisen, werden wir die Annahme einer eigenen *Kyrios*-Anschauung der hellenistischen Urgemeinde fallen lassen müssen. Außerdem harret noch die Frage der Entscheidung, ob das einfache *kyrios* älter ist oder die Verbindung mit *ἡμῶν*. Eine Besprechung der einzelnen Schriften auf ihre Art hin, wie sie von Jesus reden, nebst einer Erörterung aller Bezeichnungen Jesu unter sachlichen Gesichtspunkten ist also das Haupterfordernis für die vorliegende Arbeit.

Solche Längs- und Querschnitte, wie wir sie damit vorhaben, genügen aber nicht. In der Häufung von Stellen verschwinden

die Einzelheiten leicht dem Blick. Wenn wir also die Sache, den Inhalt von *kyrios* gefunden haben, werden wir versuchen müssen, durch Betrachtung einzelner Stellen (auch wenn sie das Wort *kyrios* nicht bieten), dem gewonnenen Bilde frische Farben zu geben.

Nachdem so die Bedeutung von *kyrios* für das Urchristentum festgestellt ist, werden wir sehen, ob es als allgemeines Götterprädikat entlehnt, als inhaltvolle Aussage übernommen, in bewußtem Gegensatz zum Kaiserkult oder in bildhafter Anlehnung an ihn verwendet, oder ob etwa der profane Sprachgebrauch der Mutterboden des christlichen ist. Dann können wir uns fragen, was es bedeutet, daß das älteste Bekenntnis „*κύριος Ἰησοῦς*“ lautete.

Hierauf wendet sich unser Blick zurück zu den Evangelien. Wo kommt das Bekenntnis zu dem *kyrios* Jesus letzten Endes her? Die Untersuchung in bezug auf das Wort *kyrios* in den Evangelien wird nicht viel Greifbares bieten. Wir müssen uns also fragen, ob etwas von seinem Inhalt schon in den Evangelien in dem Verhältnis der Jünger zu Jesus sichtbar wird, wenn nicht alles, dann wenigstens der Grund? Bringt vielleicht Ostern etwas Neues, so daß sich aus der vorösterlichen Stellung zu Jesus durch Ostern der Sprachgebrauch nach Ostern ergibt? Wenn wir auch da etwas von der Einheit des Evangeliums gesehen haben, dann hat sich der Ring geschlossen. Die Frage, von der Bouffet ausging: wie kann aus dem *מָרִי* (רִי) von Nazareth der *κύριος* des Paulus werden, ist dann andeutungsweise in einem kleinen Ausschnitt beantwortet.

Der Schluß blickt auf den Anfang zurück. *Κύριος Ἰησοῦς* ist das erste Bekenntnis. Was sagt uns sein Inhalt? Worauf kam es der Urgemeinde an? In zwei Worten faßt sie ihr Bekenntnis zusammen. Die ganze Fülle des Evangeliums steht dahinter, aber nur auf einen Teil, auf eine Seite gleichsam, fällt der Nachdruck: eben auf die Herrschaft Jesu.

Wir werden zweckmäßig mit der Darstellung des außerchristlichen profanen und heidnischen Gebrauchs von *kyrios* beginnen, dann den christlichen Gebrauch darstellen, die Vergleichung mit dem heidnischen durchführen, den Inhalt des

urchristlichen Bekenntnisses zu zeichnen und zum Schluß die Verbindungsfäden mit dem Jesusbild der Evangelien zu ziehen versuchen.

Wenn wir uns das tatsächliche Verhältnis Jesu zu den Jüngern nach den Evangelien vergegenwärtigen, so werden wir darin und in einigen Wiederkunftsgleichnissen den Quellpunkt des Bekenntnisses der Urchristenheit „Herr ist Jesus“ finden. Mit einem Gesamtüberblick wird das Ergebnis endlich zusammengefaßt.

---

# I. Teil. Die außerchristliche Verwendung von *Khrios*.

## Erstes Kapitel.

### *Khrios* im profanen Sprachgebrauch.

*Khrios* heißt zunächst der Besitzer einer Sache, z. B. eines Hauses, eines Weinbergs usw. oder der Besitzer von Tieren, eines Hundes, eines Esels usw.<sup>1)</sup> Genau dieselbe Bedeutung und Anwendung können wir auch für *δεσπότης* belegen.<sup>2)</sup> Die Idee des Besitzes geht leicht über in die des Herrn = Herrschers. Die Kaiser werden Herrscher über Länder und Meere, über die ganze Welt genannt, die Götter heißen Herrscher von Himmel und Erde, von Feuer und Wasser, von Meerestiefen und Olympeshöhen.<sup>3)</sup> Auch hier können wir für *khrios* und *δεσπότης* die gleiche Verwendung feststellen.<sup>4)</sup> Dann heißt *khrios*

<sup>1)</sup> Gl. 41, Besitzer aller Dinge, *κύριος πάντων ὄν.* Weizsäcker übersetzt: „obwohl ihm alles gehört.“ Herr des Weinbergs (Besitzer), Matth. 208 21 40. Herr eines Tieres: Matth. 15 27 Luk. 19 33. Außerbiblische Beispiele erübrigen sich. <sup>2)</sup> 2. Tim. 2 21: *σκεδὸς ἐδχρηστον τῷ δεσπότῃ.*

<sup>3)</sup> Plutarch, De Iside et Osiride, ed. Bernadakis. Leipzig 1889, Kap. 34 heißt Dionysius *κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*. Gr. Par. Zaub. Pap. 640 f. heißt Helios: *ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*, ib. 387 *ἐγὼ . . . ὁ κύριος κόσμου*, P XLVI, 137 Brit. mus. *οὗτός ἐστιν ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης*. Nach Norden, Agnostos Theos S. 227 heißt der Löwenköpfige Gott von Leontopolis *ὁ ἀστράπτων καὶ βροντῶν καὶ γνόφου καὶ ἀνέμων κύριος*. Böhlig, Zum Begriff *Khrios* bei Paulus S. 32 führt weitere Beispiele vom „Attizisten Dion“ an, dieser nennt Helios den *khrios* des Feuers, Poseidon den des Wassers. Korinth. § 11, S. 19. Nero heißt DS 376 31: *ὁ τοῦ παντός κόσμου κύριος Νέρων*.

<sup>4)</sup> Taracalla CIG 2912, 2913 (aus Magnesia) *τὸν γῆς καὶ θαλάσσης δεσπότην*. Ähnlich wird *δεσπότης* gebraucht von Ammon. Pindar, frag. 36, Bergk. (W. H. Roscher, ausf. Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, Leipzig 1884 ff. II. Sp. 1766) läßt ihn angerufen werden als *Ὁλύμπου δέσποτα*. Helios heißt nach Bruchmann, Epitheta deorum, quae apud poetas graecos leguntur, Leipzig 1893, S. 145: *δέσποτα κόσμου*. Gr. Par. Zaub. Pap.

auch der Herr der Sklaven. Das Neue Testament bietet genug Beispiele dafür, und zwar reden nicht nur dritte so von dem Herrn der Sklaven, sondern diese selbst sprechen untereinander so von ihrem Herrn, Wiederum können wir für die beiden Synonyma die gleiche Verwendung erkennen.<sup>1)</sup> Aber nicht nur Menschen, die über ihresgleichen zu befehlen haben, werden so genannt, sondern auch Dämonen, Geister, Engel und Götter. So nennt Dion von Prusa den Dämonen den *kyrios* des Menschen.<sup>2)</sup> Über das auf Götter angewandte *kyrios* wollen wir einen besonderen Teil bringen. Hier nennen wir nur die Götteranrede *κύριοι μου* = „ihr Herren über mich“. <sup>3)</sup> Ebenso wird *δεσπότης* auf Götter angewandt.<sup>4)</sup> Auch übertragen wird das Wort *kyrios*

2194 ff. *ἦκε μοι ὁ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν δεσπότης ὑπάρχων ... ὁ τῶν ὅλων δεσπότης*; dort treffen wir auch sehr oft die Anrede *δέσποτα κόσμου* oder *δέσποτα τοῦ παντός*, z. B. 445, 1164, 1966, 3122, Ib. 713 *δέσποτα ὕδατος*, Greek Pap. in the Br. mus. I S. 109, Zeile 788 *ἐπεύχομαι τῇ δεσποίνῃ τοῦ παντός κόσμου*, vgl. ib. 3. 880 u. Roscher I. Sp. 1764—1766.

<sup>1)</sup> *Kyrios* als Besitzer von Menschen und als ihr Herr in den Gleichnissen der Evangelien: Matth. 10<sup>24</sup> Joh. 15<sup>20</sup> Matth. 18<sup>21</sup>. 27. 31. 32 24<sup>45</sup> (Luk. 12<sup>42b</sup> Matth. 24<sup>46</sup>. 48. 50 25<sup>18</sup>. 19. 21. 22. 23<sup>2</sup>× 26 und die Luk.=Par. Luk. 12<sup>36</sup>. 47 14<sup>21</sup>. 23 16<sup>3</sup>. 5. 8 Joh. 13<sup>16</sup> 15<sup>15</sup>. Dann in den Paulusbriefen: Ephes. 6<sup>5</sup>: *οἱ κατὰ σάρκα κύριοι*, ebenso Kol. 3<sup>22</sup> Kol. 4<sup>1</sup>: *οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον .. τοῖς δούλοις παρέχεσθε* Ephes. 6<sup>9</sup>. Dabei begegnet öfter *kyrios* mit Personalpronomen und Genitiv: Matth. 18<sup>27</sup>. 31. 32. 34. Pastor Hermas Vis. I, 15 Anrede an die Herrin: *κυρία*. Auch ist 1. Petr. 3<sup>6</sup> zu erwähnen: Sara nennt Abraham Herrn. Auch im Verkehr untereinander gebrauchen die Sklaven diesen Ausdruck, davon gibt die 4. Liefierung von Milligans (u. Moulton, der gefallen ist) The Vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the papyri ... S. 365<sup>a</sup> ein gutes Beispiel: PAmh. II, 135<sup>11</sup> (II p) *ὁ κύριος τῇ γ' προέγραψεν ἡμᾶς*, d. h. „the master wrote us on the 3rd“. Im Briefgruß heißt der Sklavenherr ebenso: P Giss I, 17: *Τὰς Ἀπολλωνίωι τῷ κυρίωι πλεῖστα χαίρειν*. Auch für *δεσπότης* können wir dieselbe Verwendung feststellen: 1. Tim. 6<sup>1.2</sup> Tit. 2<sup>9</sup> 1. Petr. 2<sup>18</sup>. Dio Cassius (Sinke a. a. O. S. 6 Anm. †) LVII, 82 läßt Tiberius sagen: *δεσπότης μὲν τῶν δούλων, αὐτοκράτωρ δὲ τῶν στρατιωτῶν, τῶν δὲ δὴ λοιπῶν πρόκριτός εἰμι*.

<sup>2)</sup> De genio, § 1. Böhlig, Geisteskult. S. 56, 3.

<sup>3)</sup> Gr. Par. Zauberpap. 687. (Mithras=Liturgie, ed. Dieterich S. 14 f.)

<sup>4)</sup> Juliani Imp. c. Christ. ed. Neumann, Leipzig 1880, S. 187 = 148B: *ἡμεῖς ὑπὲρ αὐτοῦ βελτίους ἔχομεν δόξας οἱ κοινὸν μὲν ἐκείνῳ ὑπολαμβάνοντες ἀπάντων δεσπότην, ἐθνάρχας δὲ ἄλλους*. Der Genitiv ἀπάντων ist Gen. masc., nicht neutr., denn Julian polemisiert gegen den Judengott, der Gott nur eines Volkes sei.



gebraucht, zur Bezeichnung des Spenders geistlicher Güter und Gaben.<sup>1)</sup> Derartige Übertragungen begegnen uns auch im Neuen Testament.<sup>2)</sup> Demnach ist die Bedeutung von *kyrios*: Besitzer von Sachen und Tieren, Herrscher, Herr über Menschen, und zwar kommen beide Ausdrücke *κύριος* und *δεσπότης* in derselben Verwendung vor.

Derjenige Mensch, der *kyrios* ist, d. h. der Herr der Sklaven und, wie wir später sehen werden, auch der Kaiser, kann dementsprechend auch mit *κύριε* angeredet werden. Darin liegt die Anerkennung, daß er Herr ist. In den Evangelien haben wir viele Beispiele dafür.<sup>3)</sup> Dies wird durch die Papyri und andere Zeugnisse bestätigt, in denen auch *δέσποτα* auftritt.<sup>4)</sup> Da der Kaiser *ὁ κύριος* genannt wird, ist es ganz natürlich, daß er auch mit *kyrie* angeredet wird. So wendet man sich auch an Gott oder die Gottheit. Das Urchristentum bietet dafür eine Reihe von Beispielen, ebenso die apostolischen Väter.<sup>5)</sup> Feierlicher klingt schon die Anrede *κύριέ μου* bezw. *δέσποτά μου*.

Die Anrede *kyrie* aber umspannt ein weiteres Gebiet als *ὁ κύριος*. Sie wird nach Epiktet gebraucht von dem Kranken dem Arzt, von dem Klienten dem Wahrsager, von dem Verehrer dem Rhetor gegenüber.<sup>6)</sup> Jedoch könnte hier Epiktets Philosophie mitsprechen, die ihn schon in der Anrede „Herr“ ein Zeugnis des Sklavengeistes erblicken läßt. Aber ein unverdächtiger Zeuge ist Dio Cassius,<sup>7)</sup> der berichtet, daß Nero in dem Bemühen, das Benehmen der Lautenspieler genau nachzuahmen, die Zuhörer anredet: „*κύριοι ἐμοί, εὐμενῶς μου ἀκούσατε.*“ Bei dem Eintritt in das Haus eines Senators wird begrüßt: *χαῖρε*,

<sup>1)</sup> Plutarch, de Is. et Os. Kap. 49: Herr alles Guten.

<sup>2)</sup> 2. Thess. 3 16: *ὁ κύριος τῆς ἐλπίης.*

<sup>3)</sup> Matth. 13 27 25 20. 22. 24 Luk. 13 8 14 22 19 16. 18. 20. 25. Ähnlich Matth. 25 11 und Pastor Hermas Vis I, 15.

<sup>4)</sup> P Giss I, 17, wo beide Anreden vorkommen.

<sup>5)</sup> Act. 1 24 4 29 Apk. 15 4 1. Clem. 60 1 61 1. 2.

<sup>6)</sup> Köhler, a. a. O. S. 471 f. (Unter Bezugnahme auf Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel = Skizzen aus dem Leben der alten Kirche <sup>2</sup> 98, S. 387.)

<sup>7)</sup> LXI, 20 1 Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 9. u. 10. Aufl. IV S. 86.

κύριε, χαῖρε, κυρία.<sup>1)</sup> Dies wird wiederum bestätigt durch die Evangelien: Die Hohenpriester reden Pilatus, zwar eine Respektsperson, aber nicht von sich aus *kyrios*, mit *kyrie* an.<sup>2)</sup> Die Griechen reden so, den Philippus an, Maria den vermeintlichen Gärtner.<sup>3)</sup> Nun weist Zahn<sup>4)</sup> darauf hin, daß bei *kyrie* das Gefühl der Unterordnung unter den Angeredeten immer mitschwingt, sei es nur, wie an den Johannes-Stellen, das einer augenblicklichen Abhängigkeit.<sup>5)</sup> Immerhin ist nach Joh. 4<sup>11</sup> die Grenze fließend, obgleich man auch da sagen könnte, daß die Frau sich fragend unter den stellt, der so Großes behauptet hat, wie Jesus im Verse vorher. Jedenfalls ist *kyrie* die Anrede an Respektspersonen, auch an solche, die an und für sich nicht κύριοι sind. Also bietet diese Anrede in gewissem Sinne einen abgeschliffenen Gebrauch von *kyrios*. In höherem Maße zeigt sich dies darin, daß κύριε und δέσποτα zur Amtsbezeichnung hinzugelegt werden. Der Kaiser wird mit κύριε Καῖσαρ, κύριέ μοι Ἀυτοκράτωρ, der κράτιστος ἡγεμὼν mit ἡγεμὼν κύριε, der Prokonsul mit ἐπάρχα κύριε, der δεσπότης καὶ πατρὼν mit κύριε πατρὼν angeredet.<sup>6)</sup> Natürlich ist diese Anrede ursprünglich sehr feierlich, aber sie wird doch auch bald ins Alltägliche herabgezogen, indem auch Kinder die Väter, ja, Brüder sich untereinander mit κύριε μου ἀδελφέ, ... πάτερ anreden.<sup>7)</sup> Auch δεσπότης macht diese Entwicklung durch.<sup>8)</sup>

Hand in Hand mit dem Abschleifen der feierlichen Anrede geht ein solches im Gebrauch des gewöhnlichen ὁ κύριος und ὁ δεσπότης. Epiktet berichtet: αἱ γυναῖκες ... ἀπὸ τεσσαρεσκαί-

<sup>1)</sup> Ebenda S. 83 f. = Corp. Gloss. lat. III, 285.    <sup>2)</sup> Matth. 27<sup>63</sup>.

<sup>3)</sup> Joh. 12<sup>21</sup> 20<sup>15</sup>.    <sup>4)</sup> Kommentar zu Matth. 7<sup>21</sup> (3. Aufl.).

<sup>5)</sup> Vgl. Act. 16<sup>30</sup> Matth. 21<sup>29</sup>: 30.

<sup>6)</sup> POx 33, die Anrede κύριε und κύριε Καῖσαρ wechseln dort. GUB II, 511 = revue des études juifs XXXI, 1895 S. 160 ff. — P Par. 2376 bis = rév. d. ét. juifs XXVII S. 72 ff. — P Giss 41 I, Z. 4. 9. 13 (118—119 post.) — POx X 1253<sup>23</sup> (IV p) — Gr. P. Br. Mus. II S. 289 f.

<sup>7)</sup> POx VIII, 1160, III/IV p: κυρίῳ μου πατρὶ ... χαίρειν. Ähnlich POx IX, 1221, 1223: κυρίῳ μου ἀδελφῷ χαίρειν aus dem Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrh.

<sup>8)</sup> Z. B. Grenfell-Hunt, New Classical Fragments, Oxford 1897, Nr. 78<sup>16</sup> (307 p): ἡγεμὼν δέσποτα und POx X, 1252 verso Z. 14. 288/295 p: ἡγεμὼν δέσποτά μου.

δεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαί καλοῦνται.<sup>1)</sup> Der Vater nennt den Kindern gegenüber seine Gattin *δέσποινα*. Ferner wird nicht nur der Kaiser mit *κύριε Καῖσαρ* angeredet, es wird so auch von ihm geredet. Aus der ersten Kaiserzeit ist uns eine Inschrift aus der Gegend zwischen Damaskus und Heliopolis erhalten: *ὑπὲρ τῆς τῶν κυρίων Σε[βαστῶν] σωτηρίας*. Die Beispiele sind leicht zu vermehren, auch für andere hochgestellte Personen.<sup>2)</sup> Für Ägypten soll nach Deißmann<sup>3)</sup> „o König unser Herr“ alter Bezeichnung entsprechen. Sogar von den Göttern wird in dieser Form gesprochen: *διηνεκῶς ποιηθῆναι τὰς τῶν κυρίων θεῶν κωμασίας καὶ πανηγύρεις*.<sup>4)</sup> Dieses so gebrauchte *kyrios* ist lediglich als Ausdruck der Ehrerbietung zu werten, auch Göttern gegenüber.

Nur einige Male wird im Neuen Testament und im Urchristentum *δεσπότης* gebraucht.<sup>5)</sup> Die Anrede *δέσποτα* wird auf Jesus meines Wissens in der urchristlichen Literatur nicht angewandt. Doch wird von ihm an zwei Stellen mit *ὁ δεσπότης* gesprochen: 2. Petr. 21 (*τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην*) und Jud. 4 (*δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*). Auch sonst scheint ab und zu auch in älterer Zeit von Jesus als dem *δεσπότης* gesprochen zu sein, denn Verwandte Jesu, die bis in die 4. Generation als Leiter christlicher Gemeinden nachweisbar sind, wurden *δεσπόσυννοι* genannt.<sup>6)</sup> Sollte dies Zurücktreten von *δεσπότης* im Urchristentum ganz zufällig sein oder

<sup>1)</sup> Ench. 40 [ed. Schenkl, Leipzig 1916].

<sup>2)</sup> POx I, 123, 22. III/IV p. Ähnlich Deißmann, Sicht vom Osten S. 147: *τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ*, II p aus Saum. Ebenda S. 150, II p grüße ... *τὸν κύριον μου* mit der Anm. (9): wohl der Schwager. CIG. 4763 bei Friedländer a. a. O. S. 87: *τὸ προσκύνημα πάντων τῶν ἀδελφῶν καὶ τῆς κυρίας μετρός*. Die Inschrift von Damascus-Heliopolis s. DOr 606. Weitere Beispiele: DOr 669 3L 1 f. *τοῦ πεμφθέντος μοι διατάγματος ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡγεμόνος Τιβ...* *τὸ ἀντίγραφον ὑμῖν ὑπέταξα*. 68 p.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 300. <sup>4)</sup> CIG. 4717, 25. 42 ante, Theben Ägypt.

<sup>5)</sup> Luk. 229 sagt der alte Simeon im Gebet: *δέσποτα*, Act. 424 die Urgemeinde. Apk. 610 *ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός*. Bei 1. Clem. wechselt die Anrede *δέσποτα*: 594 603 611. 2 mit *κύριε*: 601 612.

<sup>6)</sup> Euseb, h. e. I, 714. Die Wahl dieses Ausdrucks hängt wohl damit zusammen, daß es kein ähnliches aus *kyrios* gebildetes Adjektiv gab.

seine tieferen Ursachen haben? Wenn das letztere der Fall sein soll, muß zwischen *κύριος* und *δεσπότης* ein Unterschied bestehen, wenn er auch vielleicht nur leise zu spüren ist und sich nur in gelegentlicher, unwillkürlicher Wahl des einen oder anderen Wortes kundtut. Zunächst allerdings kann man an Hand der angeführten Beispiele zweifeln, ob eine Bedeutungsverschiedenheit vorliege. Besonders die Papyri mit ihrem beständigen Wechsel der beiden Synonyma könnten dies in Frage stellen. Doch dieser Hinweis ist noch nicht entscheidend. Böhlig stellt in seinem Aufsatz über den Begriff *kyrios* bei Paulus einen Bedeutungsunterschied fest. *Kyrios* ist nach ihm der faktische, nicht der rechtliche Besitzer, *δεσπότης* dagegen der, „der den Anspruch rechtlichen Besitzes hat“. <sup>1)</sup> Er geht dabei von Dion von Prusa aus, der Poseidon den *kyrios* des Wassers, Helios den des Feuers nennt, und führt dann eine Stelle aus or. 25 desselben Schreibers an, wo der Dämon bezeichnet wird als „der *kyrios* des Menschen“, und erwähnt schließlich noch die Tatsache, daß nach Dion der Herr des Sklaven vorzugsweise *δεσπότης* heißt. Aber aus dem ersten Argument kann nichts mit Sicherheit geschlossen werden, und auch das dritte entbehrt zwingender Beweiskraft. Dagegen ist das zweite Argument nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Dort ist von dem Dämon des Menschen die Rede, der als *τὸ κρατοῦν ἐκάστου* definiert wird. Als der Sprecher gefragt wird, ob dieser Dämon etwas außerhalb des Menschen sei, heißt es: *τοῦτο δὲ ἐν αὐτῷ νομίζεις εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ κρατοῦν ἐκάστου, ὃ δαίμονα καλεῖς, ἢ ἔξωθεν [δν], ἄρχον τε καὶ κύριον τοῦ ἀνθρώπου;* <sup>2)</sup> hier allerdings wird wohl in *kyrios* das Moment des Herrschens abgesehen von der Rechtmäßigkeit liegen. Sonst aber sprechen schwerwiegende Gründe gegen die Auffassung Böhligs. Daß der Herr der Sklaven vorzugsweise *δεσπότης* heißt, mag vielleicht für Griechenland stimmen, für Kleinasien, Syrien und Ägypten nicht. Dann ist mit Kattenbusch <sup>3)</sup> auf Aristoteles, Pol. I, 2 zu verweisen: *ὁ γὰρ δεσπότης οὐκ ἐν τῷ κτᾶσθαι τοὺς δούλους, ἀλλ' ἐν τῷ χρῆσθαι δούλοις.* Das kann doch

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 32.    <sup>2)</sup> ed. de Budé, Leipzig 1919, § 1.    <sup>3)</sup> a. a. O. S. 606.

nicht anders ausgelegt werden als so, daß *δεσπότης* nicht der rechtliche Besitzer zu sein braucht, sondern der, der augenblicklich den Sklaven für sich arbeiten läßt. Kattenbusch führt dann noch aus Tremers Wörterbuch Philo, quis rerum div. her. sit, C.-W. III § 23 = 476 M an: κύριος μὲν γὰρ παρὰ τὸ κύρος, ὃ δὴ βέβαιόν ἐστιν, εἴρηται, κατ' ἐναντιότητα ἀβεβαίου καὶ ἀκύρου, δεσπότης δὲ παρὰ τὸν δεσμόν, ἀφ' οὗ τὸ δέος οἶμαι — ὥστε τὸν δεσπότην κύριον εἶναι καὶ ἔτι ὥσανεὶ φοβερόν κύριον, οὐ μόνον τὸ κύρος καὶ τὸ κράτος ἀννημμένον ἀπάντων καὶ τὸ δέος καὶ φόβον ἱκανὸν ἐμποιῆσαι. Daß für Philo in *kyrios* unbedingt der Gedanke der Rechtmäßigkeit liegt, wird auch aus de Abrah. C.-W. § 121 = II 19 M deutlich: ἡ δὲ βασιλικὴ (sc. δύναμις) κύριος, θ' ἐμὶς γὰρ ἄρχειν καὶ κρατεῖν τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου. Kattenbusch definiert dabei genauer, *kyrios* sei der, der in der Anwendung seiner Macht rechtlich gebunden sei, während in *δεσπότης* ein Moment des Beliebens, sowohl nach der freundlichen als auch nach der harten Seite liege. So nenne 1. Clem. Gott öfter *δεσπότης*, wobei er sich in gewisser Weise gerade bei dieser Bezeichnung der Gnade Gottes versehe. Dieses Urteil von Kattenbusch kann allerdings an 1. Clem. in gewisser Weise bestätigt werden. Gott wird *δεσπότης* genannt und dabei an seine Gnade appelliert an folgenden Stellen: 36<sub>2</sub> 48<sub>1</sub> 49<sub>6</sub> 52<sub>1</sub> 56<sub>16</sub> 59<sub>4</sub> 60<sub>3</sub> und in gewisser Weise auch 55<sub>6</sub>.<sup>1)</sup> In dem großen Gemeindegebet wird bei der Anrede mit *kyrie* mehr an Gottes Herrschaft gedacht, an die Schöpfung der Erde 60<sub>1</sub>, an sein Walten 61<sub>1.2</sub>. Doch ist zwischen der Anrede mit κύριε und δέσποτα in 61<sub>2</sub> wenig Unterschied. Um das Schillern von *δεσπότης* nach beiden Seiten, der freundlichen und der harten, hin zu zeigen, kann man zwei Zitate einander gegenüberstellen: Clemens Alexandrinus schreibt: μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς· δεσπότης γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ,<sup>2)</sup> während Kaiser Julian von dem

<sup>1)</sup> Man lese besonders 1. Clem. 56<sub>16</sub>: βλέπετε . . . πόσος ὑπερασπισμὸς ἐστὶν τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ τοῦ δεσπότου· πατήρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς. . .

<sup>2)</sup> Klostermann, apocrypha III S. 1576 31.17 f. Siegmann, kl. Texte Nr. 11. Bonn 1911.



φιλόανθρωπος ἡμῶν δεσπότης καὶ πατήρ Ζεὺς [spricht.<sup>1)</sup> Die von Kattenbusch herausgestellte Färbung des Wortes κύριος zeigt uns deutlich Gal. 41, wo der Sohn, noch nicht mündig, doch ein κύριος πάντων genannt wird. Ausüben kann er seine Macht, das Besitzrecht, noch nicht, aber er hat ein Recht darauf als Kind und Erbe. Auch einige weitere Beispiele, die Pape<sup>2)</sup> anführt, weisen in dieselbe Richtung. Kyrios ist der, der befugt ist, zu strafen, dann der, der die väterliche Gewalt hat, die Mädchen zu verheiraten, der Hausherr mit Bezug auf Weib und Kind, und der Vormund. Das wird bestätigt durch Dittenberger, der als Bedeutung dieses Wortes u. a. nennt: tutor mulieris, vicarius absentis,<sup>3)</sup> was die rechtliche Seite des Kyrios-Verhältnisses zum Ausdruck bringt. Aus dem Text wähle ich ein charakteristisches Beispiel aus: ἐὰν δὲ ἀποδημῶσιν, οὗς ἂν καταλίπωσιν αὐτῶν κυρίους κατὰ [ταῦτα].<sup>4)</sup> Kyrios ist hier der beauftragte Stellvertreter zur Wahrnehmung der Pflichten des Betreffenden bei der πανήγυρις.<sup>5)</sup> Auch in der Bedeutung „Vormund“ liegt das rechtliche Moment, und daß kyrios dies bedeutet, beweisen viele Papyri-Stellen.<sup>6)</sup> Wenn in dieser Verwendung in kyrios das Moment des rechtlichen, ja, des juristischen Herr-seins liegt, so ist es doch wohl nicht gut möglich, daß man sonst gerade das Gegenteil heraushörte, das beliebige Schalten und Walten eines Willkürherrschers, sondern man wird immer leicht hinter kyrios die besondere Färbung des Herrn, der in der Anwendung seiner Macht rechtlich gebunden ist, empfinden. Darum sagt Trench:<sup>7)</sup> „Zweifello

<sup>1)</sup> c. Chr. 198 C. ed. Neum. S. 197.

<sup>2)</sup> W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 3. Aufl., von M. Sengenbusch, 6. Abdr. Braunschweig 1914, v. κύριος.

<sup>3)</sup> Im Index (3. Band) der 2. Aufl. der Sylloge inscr. gr. v. κύριος.

<sup>4)</sup> DS II, 6374 f. <sup>5)</sup> 3. 3.

<sup>6)</sup> 3. B. POx X, 12675 127019 12722 12762 f. Letztere Stelle lautet: ἡ δὲ Μεῖθοϋς χωρὶς κυρίου χρηματίζουσα κατὰ τὰ Ῥωμαίων ἔθνη τέκνων δικαίῳ und wird von den Herausgebern übersetzt: „Meithous acting without a guardian in accordance with Roman custom by right of her children.“

<sup>7)</sup> Trench, Synonyma des Neuen Testaments, ausgewählt und übersetzt von H. Werner. Tübingen 1907. S. 60.

enthält *κύριος* den Begriff einer Autorität, welche Schranken anerkennt, — es mögen Schranken moralischer Art sein; auch liegt das darin, daß der Inhaber dieser Autorität bei Ausübung derselben die Rücksicht auf das Wohl derer, über welche er sie ausübt, nicht ausschließt, während der *δεσπότης* eine uneingeschränkere Macht und absolute Herrschaft ausübt, ohne derartige Einschränkungen und Vorbehalte anzuerkennen.“

Dies Ergebnis wird bestätigt durch Gegenüberstellung der beiden Worte in den alten Schriftstellern. Zunächst führe ich eine interessante Stelle aus Lucian asinus Kap. 35<sup>1)</sup> an. Der zum Esel verzauberte Lucius steht bis zum Abend unverkauft auf dem Markte. Da sagt der Verkäufer: *οὗτος μόνος οὐχ εὔρηκε κύριον*. Er hat noch keinen Eigentümer, keinen rechtmäßigen Herrn gefunden. Aber er bekommt schließlich doch einen Herrn: „*Νέμεσις ἤγαγε καὶ μοι τὸν δεσπότην*“, sagt Lucian. Er wechselt absichtlich mit dem Ausdruck, denn der nun sein Herr wird, ist ein launischer, quälerischer Diener der syrischen Göttin. Er nennt ihn einen Herrn, wie er ihn sich nicht wünschen könnte, so daß es am Schluß des 35. Kapitels heißt: schon jetzt seufzend folgte ich dem Despot, der mich führte: *καὶ στένων ἤδη τῷ δεσπότην εἰρόμην ἄγοντι*. Eben dasselbe, daß nämlich *δεσπότης* Willkürherrscher ist, zeigt Philo, der von Caligula sagt, „*τοῦ ἄρχοντος τρέποντος εἰς δεσπότην*.“<sup>2)</sup> Eine weitere Stelle beleuchtet die Sachlage. Domitian ließ sich *dominus et deus* nennen. Seine Herrschaft wurde später verabscheut, und Dio Cassius sagt von ihm: „*προσκυνήσας αὐτῷ, δεσπότην τε καὶ θεόν, ἃ παρὰ τῶν ἄλλων ἤδη προσηγροεῦετο, πολλάκις ὀνομάσας*.“<sup>3)</sup> Da wird *κύριος* in *δεσπότης* verwandelt, um die Willkür anzudeuten, denn sonst heißt der Kaiser meist *κύριος*. Das zeigt auch die unverkennbare Reaktion, die in Plinius des Jüngeren Worten an Trajan liegt: *non enim de tyranno, sed de cive, non de domino, sed de parente loquimur*, nur Domitian ist für ihn *dominus* und

<sup>1)</sup> ed. Jacobitz, Leipzig 1897, II. S. 303 ff.

<sup>2)</sup> Leg. ad Gaium, C.-W. § 119 = II, 562 M = Schoener, a. a. O. S. 476.

<sup>3)</sup> Epit. Xiph. LXVII, 1314; Finke, a. a. O. S. 36.

tyrannus.<sup>1)</sup> Darum ist die Anrede mit *δέσποτα* noch untertäniger als die mit *κνρία*. Das wird bestätigt durch Dio Cassius, der von Tiridates berichtet: „καίτοι καί ἐς γῆν τὸ γόνν καθεῖς καί τὰς χεῖρας ἐπαλλάξας, δεσπότην τε αὐτὸν ὀνομάσας καί προσκυνήσας.“ Einige Zeilen später redet der König Nero „δέσποτα“ an.<sup>2)</sup>

Zu demselben Resultat werden wir geführt, wenn wir endlich das Adjektiv *κύριος* und *δεσποτικός* betrachten. *Κύριον εἶναι* heißt nach Pape „befugt sein, etwas zu tun, es tun dürfen“. *Κύριός ἐστιν καί ζημιῶν ὁ Χίλιαρχος καί ἐνεχυράζων*: „er ist befugt zu strafen.“ *Τὰ τῆςδε τῆς γῆς κύρια*: „Das Gesetz und Recht dieses Landes.“ Dazu ist noch zu nennen Demosthenes, or. XX: *οὕτω καί τὸν δῆμον ἀνάξιον ἡγεῖτο κύριον εἶναι τοῦ δοῦναι, ἐάν τω βούληται*.<sup>3)</sup> Unwürdig ist das Volk nicht, weil es nicht die Macht zum Geben hätte, sondern weil das moralische Recht fehlt. Noch stärker kommt die rechtliche Seite, das Befugtsein bei einem Vertrag über Verkauf eines Ackers heraus: Das Grundstück wird vererbt: *καθάπερ καί Φίλιππος ἔδωκεν ἐμ πατρικοῖς καί αὐτοῖς καί ἐκγόνοις, κυρίοις οὖσι κεκτηῖσθαι καί ἀλλάσσεσθαι καί ἀποδόσθαι*,<sup>4)</sup> d. h. die berechtigt sind, mit dem Acker zu tun, was sie wollen.<sup>5)</sup> Ferner ist *κυρία ἐκκλησία* die ordentliche, festgesetzte Versammlung im Gegensatz zur außerordentlichen. *Συνθῆκας κυρίας ποιεῖν* heißt, sie für gültig erklären.<sup>6)</sup> Zeigt so das Adjektiv dieselbe Färbung wie das Substantiv, so steht es ähnlich mit dem Adjektiv *δεσποτικός*. Auch da schimmert etwas von Despotischem durch.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Schoener, a. a. O. S. 477.

<sup>2)</sup> Hist. Rom. LXIII, 24 52 ed. Dindorf IV, 1864, Leipzig.

<sup>3)</sup> ed. Dindorf S. 5, 2. <sup>4)</sup> DS <sup>2</sup>178, 10 ff.

<sup>5)</sup> Ähnlich DS <sup>2</sup>95, 26 ff. (367—366 a): *καί ἐπώλησαν τὰ κτήματα αὐτῶν δημοσίῃ, ἐκτηῖσθαι κυρίως τοῖς πριαμένοις*.

<sup>6)</sup> DOr 555 572 582: *ἐκκλησίας κυρίας γενομένης*. Josephus, ant. V § 232 Niese: *κύρια πάντα ἦν τὰ ἐπ' αὐτοῦ [sc. Γεδεών] λεγόμενα*. Gegensatz ist *ἄκυρος*; cf. ant. X, 60. bell. IV, 148. Brüne, Sl. Joseph. und seine Schriften. Gütersloh 1913. S. 47.

<sup>7)</sup> Plato, republ. I 344 c: *δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης. δεσποτικῶς διακεῖσθαι* heißt: despotisch sein Dem. 17 17. Ebenso *δεσποτικῶς ἀρχεῖν* Pol. 10 36, alles bei Pape, a. a. O. v. *δεσποτικός*.

Aus alledem ist der Schluß zu ziehen, daß *kyrios* der rechtmäßige, an Normen gebundene Herr und Besitzer ist, im Gegensatz zu *δεσπότης*, der die Macht nun einmal hat und ausübt und dabei nicht an Rechtsfakungen und Einschränkungen irgend welcher Art gebunden ist.<sup>1)</sup> Doch ändert diese Unterscheidung nichts an der Tatsache, die wir auf der anderen Seite betonen müssen, daß beide Ausdrücke, *κύριος* und *δεσπότης*, oft ohne Unterschied gebraucht werden, soweit wir das beurteilen können.

Besitzer, Herr einer Sache, Herr über Menschen, Herr über Leidenschaften, Herr als der, der das Verfügungsrecht hat über das Gute, über die Gnade, und als *termini technici*: Verwalter, Vormund, Vertreter, das sind die Bedeutungen von *kyrios* im gewöhnlichen Leben. Die Vokative *κύριε* und *δέσποτα* sind in erster Linie die Anreden an die *κύριοι* und *δεσπότες*, aber darüber hinaus werden sie zu Anreden auch an solche, die an und für sich nicht „Herren“ sind. Aber sie behalten dabei doch immer einen feierlichen Klang, wenn auch ihre eigentliche Bedeutung nicht mehr stark empfunden wird. Wir müssen uns dabei vor Augen halten, daß damals nicht jeder, wie in modernen Sprachen, mit „Herr“ angeredet wurde, sondern daß vorzugsweise Höherstehende so angeredet werden konnten, es aber auch nicht brauchten.

Dann bleibt noch eine Frage zu erledigen: Ist etwa ein Unterschied in der Häufigkeit von *kyrios*, sowohl an und für sich, als auch im Vergleich mit *δεσπότης*, innerhalb der einzelnen Gebiete der östlichen Reichshälfte und innerhalb des Zeitraums zwischen der klassischen Zeit und der beginnenden byzantinischen Ära festzustellen? Die genaue Beantwortung der ersten Frage würde die Bearbeitung eines schier unübersehbaren Materials erfordern, soviel aber glaube ich auch auf Grund eines geringeren Materials sagen zu können, daß in Ägypten *kyrios* überwiegt, während in Griechenland *δεσπότης*

<sup>1)</sup> Vgl. Kattenbuschs Schlußurteil, a. a. O. S. 602: „Der *κύριος* ist der legitime Herrscher... So ist er im Notfall der *βοηθός*, er ist aber auch mit Bezug auf die Leistungen der *υπηκούοι* der maßgebende *κρίτης*.“

vorherrschte. Syrien und Kleinasien werden in dieser Beziehung mit Ägypten zusammengehen. Daß Dion von Prusa, der „Attizist“, den Herrn der Sklaven *δεσπότης* nennt, ist charakteristisch, ebenso, daß im Neuen Testament der Herr der Sklaven meist *κύριος* heißt. Wo es am häufigsten auftritt, ist es auch am meisten abgeschliffen. Das zeigt Ägypten, wo auch die ersten Beispiele für seine Verwendung Verwandten gegenüber und als Zusatz zur Amtsbezeichnung auftreten.

Schwer zu beantworten ist auch die zweite Frage nach dem zeitlichen Unterschied in der Häufigkeit der *Κυριος*-Bezeichnung. Immerhin können wir an einem bestimmten Fall die Entwicklung genauer verfolgen. Ich meine den Gebrauch von *κύριος* zur Bezeichnung des Kaisers. Über die Einzelheiten dieses Sprachgebrauchs werden wir später sprechen, hier handelt es sich um die verhältnismäßige Häufigkeit von *κύριος* und *δεσπότης* im Lauf der Jahrhunderte. *Δεσπότης* wird zwar schon verhältnismäßig früh auf den Kaiser angewandt. Dio Cassius berichtet von Tiridates, daß er Nero *δεσπότης* nannte und erwähnt dieselbe Anrede an Domitian.<sup>1)</sup> Ferner heißt *Taracalla ὁ γῆς καὶ θαλάσσης δεσπότης*.<sup>2)</sup> Denselben Titel bekommen auch schon Hadrian und Septimius Severus.<sup>3)</sup> Auch Diokletian wird schon, und zwar ziemlich häufig, *δεσπότης* genannt.<sup>4)</sup> Unter Konstantin aber wird diese Bezeichnung für

<sup>1)</sup> s. o. S. 65 f.    <sup>2)</sup> CIG 2912, 2913, 3484 B. IG XII, 3 Nr. 100.

<sup>3)</sup> Inscr. Perg. (ed. Fränkel) 365: πάντων ἀνθρώπων δεσπότης (Hadrian). CIG 3883 add. i: τὸν μέγιστον . . . Καίσαρα, . . . γῆς καὶ θαλάσσης δεσπότην (Septim. Severus) CIG 3956 b; cf. add.: ὑπὲρ . . . διαμονῆς τῶν δεσποτῶν . . . (Sept. Sev.) Riewald, a. a. O. S. 303 f.

<sup>4)</sup> DOr 769, 1 heißt Diokletian mit den anderen Kaisern: δεσπότηαι ἡμῶν . . . Σεβαστοὶ καὶ . . . Καίσαρες. POx IX, 120414 f.: τῆς θείας τύχης ἔτι ἄνωθεν τῶν δεσποτῶν ἡμῶν τῶν Σεβαστῶν καὶ τῶν Καيسάρων μεταδοῦναι αὐτῷ. 299 p. Grenfell-Hunt, New classical fragments 79 col. 14 f. 25 f. ὁμολογῶ ὁμνῆς τὴν τῶν δεσποτῶν ἡμῶν Αὐτοκρατόρων Σεβαστῶν τύχην. Das geht nach dem Begleittext wahrscheinlich auf Diokletian zurück. Ferner Greek Pap. in the Br. mus. V, 1647. ἀκολουθῶς τῷ θεῷ προστάγματι τῶν δεσποτῶν ἡμῶν Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ καὶ Κωνσταντίνου καὶ Μαξιμιανοῦ τῶν ἐπιφανεστάτων Καيسάρων ἀπογράφουμι . . . Eine Zeile später heißt es: καὶ ἐξόμνῳμι τὴν τῶν κυρίων



die Kaiser allgemein, ohne daß man diesen Umstand auf die Tatsache, daß er Christ war, zurückführen kann, denn die Herrschaft Kaiser Julians brachte darin keine Veränderung,<sup>1)</sup> und es kommt in dieser Zeit allmählich der Gebrauch von *δεσπότης* auch für Jesus auf.<sup>2)</sup> Eine Durchmusterung der späteren Urkunden der POx und Grenfell-Hunt's New classical fragments lehrt, daß langsam auch *δεσπότης* für den Sklavenherrn in den Vordergrund tritt.

## Zweites Kapitel.

### Der religiöse Gebrauch des Wortes *Kyrios*.

*Kyrios* und *δεσπότης* waren nicht nur gebräuchlich in Beziehung auf Menschen, sondern auch zur Bezeichnung von Göttern. Diesen Sprachgebrauch müssen wir genauer betrachten. Die Gesichtspunkte der Untersuchung haben wir uns oben klar gemacht. Auf dem Untergrund des allgemeinen Bildes der Religion ist ihr *Kyrios*-Sprachgebrauch nach der formalen und inhaltlichen Seite hin aufzuzeichnen. Wir beginnen die Darstellung mit den Volksreligionen Syriens, Kleinasiens und Ägyptens, kommen dann auf die ihrer Art nach dem Christen-

*ἡμῶν Διοκλητιανοῦ ... Σεβαστῶν τύχην.* 298 p. DS <sup>2</sup> 420, 23 ff.: *ἡ θειότης τοῦ δεσπότου ἡμῶν, τοῦ ἀγνέτου Σεβαστοῦ Ἰοβλου Μαξιμίνου.* IV p. Mart. d. Dajius 7, ed. Knopf, S. 84: *τῶν δεσποτῶν ἡμῶν τῶν βασιλέων.*

<sup>1)</sup> DS I, 424: *τὸν γῆς καὶ θαλάσσης καὶ παντὸς ἀνθρώπων ἔθνους δεσπότην Φλ. Κλαύδιον Ἰουλιανὸν αὐτοκράτορα, τὸν πάσης οἰκουμένης δεσπότην, ἡ λαμπρὰ τῶν Μηλοίων μητρόπολις.* Vgl. auch die Abneigung Julians gegen den Herrentitel: Mtjop. 343 C, Schoener a. a. O. S. 479 f.: *δεσπότης εἶναι οὐ φῆς οὐδὲ ἀνέχῃ τοῦτο ἀκούων ...* Man hat ihn also so anreden wollen, er will aber nicht *δεσπότης* [aber auch nicht *κύριος*, doch das kommt gar nicht in Betracht, er erwähnt es nicht!] sein. *Κύριος* tritt also in der Zeit gegen *δεσπότης* zurück.

<sup>2)</sup> Z. B. Grenfell-Hunt, New cl. fr. 86, 595 p: *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ δεσπότου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, βασιλεὺς τοῦ θειοτάτου ἡμῶν δεσπότου Φλ. Μαρκελίου Τιβερίου τοῦ αἰωνίου Αἰγυπτίου καὶ Αὐτοκράτορος ἔτους...* Ebenjo Nr. 87, 602 p. BCU Nr. 3 (605 p) = P 6825; Nr. 314 = P 2569.

tum näher verwandten Mysterienreligionen, dann auf die hermetische Literatur und die Spuren der Gnostiker. Eine Entartungserscheinung, die zwar nicht auf das Christentum eingewirkt haben kann, aber in der vollständigen Mischung von Elementen aus allen Religionen und einem sehr ausgedehnten Gebrauch von *kyrios* und verwandten Worten uns ein gutes Beispiel einer vom Inhalt her bestimmten Verwendung von *kyrios* und seiner Bedeutung gibt, sind die Zauberpapyri. Die Darstellung des Kaiserkultes muß wegen der Schwierigkeit der Beurteilung bis zum Schluß verschoben werden. Danach ist ein kurzer Blick auf das Judentum, insbesondere auf Philo und Josephus zu werfen.<sup>1)</sup> Wir beginnen mit den

### Volksreligionen.

Geographisch am nächsten liegen dem werdenden Christentum die syrischen Kulte. Syrien war neben Kleinasien und Ägypten die Hauptstätte für die Verbreitung der *Kyrios*-Bezeichnung. Fast alle syrischen Götter heißen *κύριος*, *κύρια*.<sup>2)</sup> Zunächst müssen wir uns fragen, wie diese Kulte geartet sind. Lucian gibt uns davon in seinem Werk *De dea Syria* ein anschauliches Bild. Heilige Sagen über Städte und ihre Gründung, über Tempel und ihre Stiftung, heilige Lieder und Mythen spielen eine große Rolle. Aus Orgien und Entmannung, Wahrsagung und Wundern am Standbild der Gottheit, Opfern, Wallfahrten und Reinigungszeremonien, Frühlingsfest mit dem Anzünden eines Baumes besteht der Kult

<sup>1)</sup> Zum Ganzen ist vor allen Dingen die Zusammenstellung des Materials in Roschers mythologischem Lexikon v. *κύριος* herangezogen, daneben die Artikel zu den einzelnen Göttern in Herzogs Realenzyklopädie (3. Aufl.) und in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft (1894 ff.) sowie die einzelnen Artikel in dem erwähnten Lexikon von Roscher und F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, übersetzt von Gehrich, 2. Aufl. Leipzig 1914.

<sup>2)</sup> Den Beinamen *kyrios* bekommen Balmarkod, der Herr der Tänze, Damnanaus, Dolichenus, Dufares (arabisch), Heliopolitanus, Mandulis (nubisch), Marnas (Gaza), Sabazios usw. Ferner bekommen die verschiedenen syrischen Göttinnen, die sich hinter „Athene“ verbergen, den Beinamen *kyria*. Auch Zeus im Hauran heißt *kyrios*, das ist natürlich nicht der griechische Gott. Ebenso Kronos, Apollo, Artemis.

der Göttin dea Syria, der Ἀταργάτις κυρία. Mit Naturereignissen wie z. B. dem Rotwerden eines Flusses werden die Feste in Verbindung gebracht. Es ist noch durchaus das alte, national-heidnische Treiben, das uns hier entgegentritt. Die politische und die religiöse Gemeinde fallen zusammen. Jeder Erwachsene nimmt an diesen Festen teil, weil dies, modern ausgedrückt, ein Teil seiner Bürgerpflichten ist. Irgend eine individuelle Vertiefung finden wir nicht. Dies Gepräge tragen im Grunde alle syrischen Kulte. Etwas Merkwürdiges ist es um den Jupiter Dolichenus.<sup>1)</sup> Einmal heißt er kyrios, sonst immer Jupiter Dolichenus. Wie sein Kult in seiner Heimat Doliche ausgesehen hat, wissen wir nicht. Wir kennen ihn nur, seitdem er, nach 71 n. Chr., ins römische Heer eingedrungen war, und zwar als Kampf- und Siegesgottheit. Stehend auf einem nach rechts schreitenden Stier, in der Linken den Donnerkeil, in der Rechten die Art, vollkommen bewaffnet, so stellten ihn sich seine Anhänger vor. Diese bildeten Kollegien mit vielen Ämtern, der eigentliche Kult wird aber wohl von syrischen Priestern vollzogen worden sein, die allein die heiligen Riten kannten. Von diesen Priestern haben auffallend viele den Namen Marinus,<sup>2)</sup> die latinisierte Form von marina, „unser Herr“. Das führt darauf, daß ihnen in ihrer Heimat der Beiname „unser Herr“ gegeben wurde. Den eigentlichen Namen des Gottes können wir höchstens vermuten, die Verpflanzung ins römische Reich hat ihm den lateinischen gegeben. Er hat dabei auch seine Art etwas verändert, nun erst werden sich die Anhänger untereinander fratres genannt haben, nun erst der Dienstgedanke eingedrungen sein,<sup>3)</sup> während er andere Züge in seinem Charakter, z. B. daß er den Himmel erhält, die Menschen ernährt, sogar mit dem Sonnengott gleichgesetzt wird, wohl aus seiner Heimat mitgebracht hat. E. Meyer sagt von ihm: „Ob ausgebildete mythische Anschauungen sich an seinen Kult geknüpft haben, wissen wir nicht, der Hauptsache nach ist er jedenfalls, wie jeder andere syrische Gott, der höchste allgebietende Herr

<sup>1)</sup> Vgl. zu ihm den Anhang zu Wendlands hellenistisch-römischer Kultur

<sup>2)</sup> E. Meyer bei Roscher, v. Dolichenus.

<sup>3)</sup> CIL VI, 406: quos elexit J. o. m. D. sibi servire.

und trägt speziell einen kriegerischen Charakter.<sup>1)</sup> Der Heliopolitanus, um noch einen syrischen Gott herauszugreifen, zeigt ähnliche Züge. Er hat die Beinamen optimus maximus, conservator, propitius, sanctissimus, angelus, κύριος, δεσπότης, ἀφδιτος. Er ist der Gott des Sturmes, der Sonne, der Reise, trägt also ganz naturhafte Züge. Er steht an der Spitze der Trias Hadad, Atargatis, Simios und soll die Funktionen des ψυχόπομπος übernommen haben. In seinem Kult herrscht strenges Ritual und lebhaftes Orakelwesen.<sup>2)</sup> Auch hier kommen wir über die heidnische Sozialreligion (Gegensatz zu Individualreligion) nicht hinaus.

Etwas genauer müssen wir auf Adonis eingehen. Adonis war kein richtiger Gott, sondern eine Art Halbgott.<sup>3)</sup> Wäre er dazu noch eine Mysteriengottheit, so wäre eine beachtenswerte Parallele zum Christentum da. Versuchen wir also, uns über seinen Kult klar zu werden. Adonis ist in der Göttertrias der jugendliche Gott, der stirbt und wieder lebendig wird. So stellt er die Idee des Lebens selbst dar, das im Herbst vergeht und im Frühling wieder erwacht. Wahrscheinlich hatte er keinen Eigennamen, Adonis = „Herr“ ist einfach eine unbestimmte Bezeichnung, die ihn in die Reihe der Götter versetzt. Naturfeste werden ihm zu Ehren gefeiert, Gärten mit schnell aufblühenden Pflanzen ihm geweiht. All das, was wir so über ihn wissen, zeigt, wie wenig persönlich-mystisch sein Kult ist. Das zeigt auch der Hymnus, den Theokrit im 15. Eidyllion über die Feier des Ptolemäus Philadelphus schreibt: Eine Sängerin sang: „Heute möge Aphrodite des Adonis sich erfreuen, morgen mit dem Frührot wollen wir Weiber ihn ins Meer tragen, mit aufgelösten Haaren, das Gewand zerreißend, die Brust entblößend und den lauten Gesang erhebend, sei uns gnädig, lieber Adonis, jetzt und im künftigen Jahre! Freundlich kamst du und freundlich komme, wann du wiederkehrst.“ Und das zuschauende Volk singt: „Gehab dich wohl, geliebter Adonis,

<sup>1)</sup> Dem widerspricht allerdings O. Gruppe, Griech. Mythol. u. Rel.-Gesch. II, 1906, S. 1583, 3, der diesen Gott hauptsächlich den Geber der Gesundheit sein läßt. <sup>2)</sup> Dussaud bei Paulin-Wissowa VIII Sp. 53 f.

<sup>3)</sup> Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 70 f.

und zu Glücklichen komme zurück.“<sup>1)</sup> Auch Lucian erzählt von einem Adonisfest,<sup>2)</sup> und aus seiner Beschreibung sehen wir, daß es eine Angelegenheit der ganzen Stadt ist, wo die Frauen sich das Haar scheren und für die, die das nicht tun, eine Strafe festgesetzt ist. Aus alledem müssen wir folgern, daß das Sterben und Auferstehen des Adonis nichts anderes ist, als die Einkleidung eines Naturvorganges in einen Mythos. Es hat demgemäß keinen Einfluß auf das Schicksal des einzelnen Menschen, wohl aber Bedeutung für die Gemeinschaft, die sein Fest feiert (Stamm, Stadt), denn die Vegetation stirbt und ersteht wieder.<sup>3)</sup> Darum müssen wir Adonis in die Reihe der syrischen Volksgötter einreihen und dürfen ihn nicht zu den Mysteriengotttheiten stellen.

Mit dem Adoniskult wird oft der Attis- und Herakles-Sandan-Kult zusammengefaßt.<sup>4)</sup> Bei dem Attiskult müssen wir unterscheiden die Zeit, ehe er nach Rom kam, die erste römische Zeit und die spätere (Kaiser-)Zeit. In bezug auf die beiden ersten Zeitabschnitte sprechen wir besser nicht von Attiskult, sondern von Kybelekult. Denn Attis spielte bis in die erste Kaiserzeit keine Rolle im Kult. Wir hören nichts von ihm. Kybele heißt *κυβηα*. Aber auch sie trägt naturhafte Züge und ist noch keine Mysteriengotttheit.<sup>5)</sup> Herakles-Sandan ist die mittlere Gottheit in einer Göttertrias, gleichsam der Offenbarer der höchsten Gottheit, der tätige Gott, während der höchste Gott in hoher Erhabenheit und Ruhe verharrt.<sup>6)</sup> Aber Böhlig spricht<sup>7)</sup> von diesen Kulturen nur als von Vorstufen zu den Mysterienreligionen. Im Grunde sind auch sie den oben beschriebenen gleichartig. Das gilt auch für Ephesus, wo die *κυβηα* *Ἀρτεμις*

<sup>1)</sup> Roscher I Sp. 74.    <sup>2)</sup> de dea syria § 6.

<sup>3)</sup> Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus 1920, S. 128, 1: „Tatsächlich liegen dem Mythos vielmehr regelmäßig wiederkehrende Naturvorgänge zugrunde, die nur leicht mit dem Schleier der Geschichte überdeckt sind.“ Vgl. auch Baudissin, a. a. O. S. 138.

<sup>4)</sup> Böhlig, Geisteskultur S. 43 ff.

<sup>5)</sup> Über den Mysterien-Kult des Attis siehe später.

<sup>6)</sup> Vgl. auch Act. 14 12, wo die Anschauung der Lykaonier durchblickt, daß der höchste Gott schweigt und eine untere Gottheit das Wort führt.

<sup>7)</sup> a. a. O. S. 46.



verehrt wird. Das aus Act. 19 und den Inschriften gewonnene Bild macht auch dort eine Religion oben beschriebener Struktur erkennbar.

Neben die syrischen sind die ägyptischen Volkskulte zu stellen. Für unser Problem kommen hauptsächlich die Isismysterien in Betracht, die wir gleich den Attismysterien erst später behandeln werden. Hier müssen wir einen kurzen Blick auf den Sprachgebrauch für die einheimischen Gottheiten werfen. Nicht nur Isis von Philae heißt auf schier unzähligen Inschriften, wie ein Blick in den Index des CIG lehrt, *Ἥσις*, auch Sarapis, Soknopaios, Asclepios, Hermes, Thot, Ammon, Anubis, Osiris heißen so. All diese Gottheiten sind zunächst keine Mysteriengötter. Sie unterscheiden sich von den syrischen dadurch, daß dort durch die politische Uneinigkeit der Stämme auch die Götter isoliert blieben, während in Ägypten durch die Einheit des Reiches auch früh eine Einheit des Götterhimmels angestrebt wurde und man durch Mythen Beziehungen hauptsächlich verwandtschaftlicher Art zwischen den einzelnen Gottheiten herstellte. Im Zusammenhang damit steht, daß auch die einzelnen Vorstellungen stärker ausgebildet wurden und eine Art Theologie entstand. Dann hat die besondere Geistesart der Ägypter noch einen wichtigen Unterschied von den Syrern hervortreten lassen. Es ist ägyptische Eigenart, sich stark mit dem Leben nach dem Tode zu beschäftigen. Darum ist die ägyptische Religion sehr geeignet, die Fundamente zu Mysterienreligionen zu liefern. Dabei hat der Sagenkreis, der sich um Isis und Osiris gebildet hat, besondere Bedeutung erlangt.

Nachdem wir uns so die allgemeine Struktur der Volksreligionen kurz verdeutlicht haben, kommen wir zu ihrem Kyrion-Gebrauch. Nach Fr. Baethgen,<sup>1)</sup> der sehr viele Belege aus dem Corp. Inscr. Sem. mitteilt, sind die Ausdrücke der Herrschaft für die syrischen Götter sehr häufig. Baal, Adôn, Mâr, Rabbat, Milk oder Melek sind gebräuchliche Titel. Sehen wir aber genauer zu, so ergibt sich, daß mit *κύριος* im allgemeinen nur adôn übersetzt wird. Baal, Mâr, Melek werden

<sup>1)</sup> Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888.

meist überhaupt nicht ins Griechische übertragen, sondern verwandelt oder der fremde Name wird herübergenommen. Ein deutliches Beispiel dafür ist CIS 122,<sup>1)</sup> wo eine phönizische Inschrift  $\text{לִּבְנֵי מַלְכָּרָר בַּעַל צֶר}$  übersetzt mit *Ἡρακλεῖ ἀρχηγέτει*. Der Herr des Himmels, dem die vielen Inschriften mit  $\text{לִּבְנֵי מַלְכָּרָר בַּעַל}$  gewidmet sind, heißt bei Philo von Byblos und auf vielen griechischen Inschriften *Βεελσάμην*.<sup>2)</sup> Daß Baal, wenn überhaupt, dann nicht mit *κύριος* übersetzt wurde, zeigt CIG 4536: *Βαλμαρκως, κοίρανε κώμων*.<sup>3)</sup> Wenn wir also den Sinn des auf die syrischen Gottheiten angewandten *kyrios* bestimmen wollen, dürfen wir nicht von dem syrischen Baal ausgehen. Dies ist die Bezeichnung eines bestimmten Herrschaftsgebietes, mit einem Genitiv verbunden dient es zur Bezeichnung einer bestimmten Begrenzung der Gottheit, zur Andeutung ihres (räumlichen) Herrschaftsgebietes.<sup>4)</sup> Dafür haben die Griechen meist den ihnen geläufigen Götternamen Zeus, Athene usw. gesetzt oder die einheimische Bezeichnung übernommen.<sup>5)</sup> Das Wort aber, welches mit *kyrios* übersetzt wird, ist *adôn* bezw. *rabbat*.<sup>6)</sup> Diese Titel sind ehrende Götterprädikate. Ihr Korrelat ist „Knecht“. Aus zahlreichen theophoren Namen zeigt Baethgen die Herrschaft des Dienstgedankens, den uns auch die in Kefr Haur gefundene Inschrift verdeutlicht: „*πεμφθεῖς ὑπὸ τῆς κυρίας Ἀταρχάτης* und *Λούκιος δοῦλος αὐτῆς*.“<sup>7)</sup> Dann schimmert der Dienstgedanke doch auch wohl in Lucian asinus Kap. 36 durch, wo der Cinäde Philebos seinen Schülern

<sup>1)</sup> Baethgen, a. a. O. S. 20, vgl. ebenda Anm. 4 u. 5 und S. 82, 3.

<sup>2)</sup> Baethgen S. 24. Die Göttin von Gebal, die κατ' ἐξοχήν „*בעלת*“ heißt, trägt auch im Griechischen den Namen *Βααλτίς*. Baethgen S. 30. Der höchste Gott von Tarjus heißt Baal Tarz oder Zeus, Böhmig, Geisteskultur S. 19.

<sup>3)</sup> Baethgen S. 25.

<sup>4)</sup> Vgl. W. R. Smith, Die Religion der Semiten, übersetzt von Stübe, Tübingen 1899, S. 67.

<sup>5)</sup> Dafür gibt auch Philo von Byblos, Müller S. 565 f., zitiert bei Baethgen, a. a. O. S. 82, ein deutliches Beispiel. Er berichtet, daß Genos und Genea die Hände zum Himmel emporgehoben hätten, *τοῦτον γὰρ θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον Βεελσάμην καλοῦντες, ὃ ἐστὶ παρὰ Φοῖνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρὰ Ἑλλήσι*.

<sup>6)</sup> Baethgen S. 41. <sup>7)</sup> Bull. de Corr. hell., XXI, 1897, S. 59/61.

zuruft, er habe einen Sklaven für die Göttin gekauft. Ferner ist die Inschrift „quos elexit J. o. m. D. sibi servire“ zu erwähnen.<sup>1)</sup>

Auch für Ägypten ist diese mit *kyrios* verbundene Idee nicht auszuschließen. Den besten Beweis dafür bietet Apuleius in seinen *Metamorphosen*.<sup>2)</sup> Doch ist der bestimmende Zug der ägyptischen *Kyrios*-Bezeichnung ein anderer. Dies Wort bezeichnet dort den Herrn über die Welt und über die Elemente. So heißt es bei Plutarch, daß bei der Geburt des Osiris eine Stimme erscholl, daß der Herr der ganzen Welt ans Licht träte.<sup>3)</sup> Und Isis heißt bei Apuleius *rerum naturae parens, elementorum omnium domina*.<sup>4)</sup>

Doch müssen wir noch einige formale Fragen behandeln. Steht das griechische *kyrios* bei den genannten Kulturen mit einem Personalpronomen oder nicht? Im Ägyptischen finde ich dafür kaum Belege, im Syrischen aber gibt es deren viele. Die zweite formale Frage ist die, ob *kyrios* allein oder mit dem Namen der Gottheit gebraucht wird. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle ist letzteres der Fall.<sup>5)</sup> Ausnahmen im Syrischen, wie Adonis und Baaltis, gelten nicht für das Griechische. Nur Isis heißt oft allein *kyria*. Aber das hat seinen Grund. Unter den vielen Erinnerungsinschriften von der Insel Philä sind eine ganze Reihe, die nur „der Herrin“ gewidmet sind, denn dort stand ganz eindeutig fest, wer damit gemeint war, es konnte dort nur Isis sein. Aber im allgemeinen heißen auch die ägyptischen Götter *kyrios* mit Eigennamen.

Neben die Formfrage tritt die nach dem Inhalt. Bekommen diese Bezeichnung die höchsten Götter oder etwa Mitteltgöttheiten? Für Syrien ist die Entscheidung leicht, denn dort war ja meist nur eine Gottheit, die im Mittelpunkt der Verehrung stand,

<sup>1)</sup> f. S. 71, 3. — Es ist zu bemerken, daß vereinzelt für *κύριος* auch *δεσπότης* steht, vgl. Baethgen, S. 101 (Waddington 2393): *εἰς τὸν δεσπότην [καὶ] ἀνίκητον Ἥλιον θεὸν Ἀμμων*.

<sup>2)</sup> f. S. 84 f. — Vgl. auch POx 1148, Anfrage an Sarapis: *κύριε μου Σαρᾶπι*.

<sup>3)</sup> De Is. et Os. Kap. 12, 355 E.      <sup>4)</sup> Metam. XI, 5.

<sup>5)</sup> So z. B. auch in den vielen Inschriften aus Ephesus, die lauten: *εὐχαριστῶ σοι, κυρία Ἀρτεμι*. Anc. Gr. insc. 578 c, 582 a, 586 a, 588 b, 590 a.

die also die höchste war, und diese Gottheit bekommt auch den Titel *kyrios*. Ein Beispiel dafür bietet die Inschrift *Δι Μάγνα τῷ κυρίῳ*,<sup>1)</sup> wo Marnas mit Zeus, der höchsten Gottheit der Griechen, gleichgesetzt wird. Das bedeutet, daß *kyrios* einfach Gottesbezeichnung ist. Darum trägt auch der Halbgott Adonis seinen Namen, durch den er einfach als Gottheit bezeichnet wird.

In Syrien ist also *kyrios* entweder ganz allgemeines Götterprädikat oder es steht deutlich oder abgeblaßt die Idee des Herrn der Sklaven-Verehrer dahinter, deren „Dienst“ in Verrichtung des von den Vätern überkommenen Kultes besteht. In Ägypten tritt uns noch schärfer entgegen, daß *kyrios* allgemeine Gottesbezeichnung ist, und wenn sich damit eine besondere Idee verbindet, so ist es in erster Linie die der Herrschaft über die Elemente und erst in zweiter Linie die des Gebietens über seine Verehrer.

Wirklich nur über seine Verehrer? Oder sind die syrischen und ägyptischen Nationalkulte zu dem Gedanken einer *κυριότης* ihrer Götter über alle Menschen fortgeschritten? Diese Frage ist kaum durch einzelne Urkunden, Inschriften usw. zu beantworten. Wir müssen uns nach anderen Gesichtspunkten für die Entscheidung umsehen. Diese ergeben sich aus der Art der Religion und der Art ihrer Propaganda. Es ist natürlich, daß, wie bei allen primitiven Religionen, so auch bei diesen, die Gottheit ihren Herrschaftsbereich nur über ein bestimmtes Gebiet, z. B. den Stamm, hat. Wenn also die Götter allgemein *κύριοι* heißen, so ist damit nicht gesagt, daß sie deswegen Herren über alle Menschen sind.<sup>2)</sup> In diese Richtung weist auch ein Brief, in dem ein Soldat an seine Schwester schreibt, er bete zu den dortigen Göttern, nachdem er kurz vor seiner Aushebung schrieb, daß er zu dem Herrn Sarapis bete.<sup>3)</sup> Nun wird aber bei verschiedenen dieser Kulte ein großer Missionseifer festgestellt.

<sup>1)</sup> Baethgen S. 66 (Waddington 2412 g).

<sup>2)</sup> Vgl. Jackson and Lake, The Beginnings of Christianity, Part I, The Acts of the Apostles, vol. 1, Prol. 1, London 1920, S. 412: „There might be a complete recognition of the claims of other beings, to rank as divine, but they were *kyrioi* only who belonged to their cult.“

<sup>3)</sup> Deißmann *ΕΘ* S. 150, 5.

Das ist von Wichtigkeit für unsere Frage. Solange ein Kult nur unter Landsleuten verbreitet wird, sei es auch außerhalb der Heimat,<sup>1)</sup> so lange ist der Gott Herr nur für den einen Stamm oder die eine Stadt. Wird aber wirklich Mission getrieben, dann ist die Idee der absoluten κυριότης erreicht. Es scheint, daß im allgemeinen die Verehrung syrischer Götter auf Syrer beschränkt blieb.<sup>2)</sup> Etwas anderes ist es mit dem Heliopolitanus, denn die Bewohner von Berptos haben mit Eifer den Kult des Gottes fortgepflanzt, und sowohl bei den Soldaten, als auch bei den Kaufleuten gewirkt.<sup>3)</sup> Doch kann man aus dieser Notiz leider nur wenig Konkretes entnehmen. Im allgemeinen muß es doch bei dem ersten Urteil bleiben, daß die syrischen Götter Herren nur über ihre Anhänger, über den sie verehrenden Stamm, die sie verehrende Stadt waren. Daß auch für Ägypten mit dem Titel kyrios sich nicht die Idee der allgemeinen Herrschaft über alle Menschen verbindet, liegt schon in der Bedeutung, die das Wort in Ägypten hat: die Herrschaft über die Natur.<sup>4)</sup>

Als allgemeines Ergebnis folgt aus dem Gesagten: kyrios wird in den genannten Volkskulten für fast alle Götter ge-

<sup>1)</sup> Wie z. B. unter den syrischen Soldaten im römischen Heere, die in Germanien oder Pannonien ihrem heimischen Gotte Denkmäler errichteten.

<sup>2)</sup> Vgl. die Notiz bei Roscher, v. Dolichenus, I, Sp. 1192, daß seine Anhänger meist griechisch-syrische Namen tragen. Auch die Aufnahme des Dolichenus unter die dii militares, von der Cumont bei Paulin-Wissowa V, Sp. 1276 spricht, ändert nichts an seinem national-syrischen Charakter.

<sup>3)</sup> Dussaud bei Paulin-Wissowa, v. Heliopolitanus, VIII, S. 56.

<sup>4)</sup> Dasselbe wird bestätigt durch eine interessante Beobachtung, die Weinreich in seinen „neuen Urkunden zur Sarapis-Religion“ (Sammlung gemeinverst. Vortr. und Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Rel.-Gesch. Nr. 86, Tübingen 1919) S. 22 u. 30 f. mitteilt. Er lehrt uns da die Schlacht- und Kampfrufe der Anhänger des Sarapis kennen, die lauten: εἰς θεὸς Σάραπισ und ähnlich, und er macht noch besonders darauf aufmerksam, daß die Heiden nicht sagen: εἰς κύριος, so daß die Christen sich dem anpaßten und statt des alttestamentlichen κύριος εἰς der 10 Gebote auch sagten: εἰς θεὸς [καὶ Χριστός]. Wäre in Ägypten mit dem Kyrios-Prädikat auch die Idee einer Herrschaft über Menschen, gar die einer allgemeinen Herrschaft über sie verbunden gewesen, so würde der Kampfruf auch gelaute haben: εἰς κύριος; daß dies nicht der Fall ist, beweist, daß diese Idee auch in Ägypten sich nicht mit dem Kyrios-Namen verband.



braucht; in Syrien bekommt diese Bezeichnung die eine jeweils verehrte Gottheit. Oft wird im Urtext ein Suffix beigelegt, das aber nicht immer mit ins Griechische übersetzt wird; stets ist mit dem Titel der Name der Gottheit verbunden. *Κύριος*, *κύρια* geht auf einheimisches *adôn* und *rabbat* zurück und entspricht dabei ungefähr dem griechischen *θεός*, nur daß im Syrischen die Idee der Herrschaft über Menschen und als Korrelat die des Dienstes stärker als im Griechischen zutage tritt. Anders ist es in Ägypten, wo *kyrios* zwar auch diesem Gedanken entspricht, aber doch mehr durch Ausdrücke wie *βασιλεύς* und *dominus elementorum* gedeutet wird. Ein Personalpronomen wird nicht hinzugefügt, wie es ja auch dieser Bedeutung von *kyrios* nicht entsprechen würde. Der Name der Gottheit wird meist hinzugesetzt. Durch den häufigen Gebrauch kann die Herrenbezeichnung auch zu einfacher Gottesbezeichnung abgeschliffen werden, ja, wir lesen sogar von den „Herren Göttern“. Eine Abstufung *θεός*: *κύριος* in dem Sinne, daß *κύριος* eine mittlere Gottheit bezeichne, ist nicht zu erkennen; auch „Zeus“ heißt *κύριος*.

### Die Mysterienreligionen.

Was sind Mysterienreligionen und mit welchem Recht trennen wir sie von den eben behandelten Kulturen? Die Wortbedeutung *μυστήριον* = Geheimnis ist nicht der Schlüssel, der uns das Verständnis dieser Religionen erschließt. Wir haben die bis jetzt genannten Kulte mit vollem Bedacht Volksreligionen genannt. Denn es sind solche, wo die nationale Gemeinschaft, das Volk, dem Gotte dient. Die Aufnahme in die Zahl der Verehrer der Gottheit bei dem Eintritt der Mannbarkeit ist eine bürgerliche und religiöse Angelegenheit. Es ist selbstverständlich, daß der „Bürger“ auch Diener der Gottheit ist. Der Gedanke, es könne einen Unterschied zwischen den Menschen in bezug auf das Weiterleben nach dem Tode geben, fehlt oder ist nur schwach ausgebildet. Jeder Verstorbene wird versammelt zu seinen Vätern oder wie man es sich sonst denkt. Der Gedanke kommt nicht auf, man könne durch besondere Frömmigkeit sich einen besonderen Grad der Seligkeit erwerben. Zwei Gegenüber-

stellungen können uns das Wesen der Mysterien verdeutlichen. W. R. Smith erzählt uns, wie die Araber das gemeinsame Kultmahl feiern.<sup>1)</sup> In den Ideen, die dahinterliegen, zeigt sich Verwandtschaft mit den Mysterienreligionen. Was aber unterscheidet die arabischen Kultmahle, wo vor Sonnenaufgang das Opfertier von den Stammesangehörigen gierig verschlungen wird, von den Mysterien? Daß dieses Mahl der Araber eine Stammesangelegenheit ist, die Gottheit mit dem Stamm in Verbindung tritt und seine Angehörigen ein Mahl der Gemeinschaft feiern. Nicht der einzelne genießt die Gottheit, sondern der ganze Stamm.

Bei den Volksreligionen gibt es ferner kein besonderes Los nach dem Tode. Aber, um von den Persern und Babyloniern ganz zu schweigen, wie steht's in dieser Beziehung mit Ägypten, wo Osiris die Taten der Menschen wägt und Gericht hält, und wo die Seele die Zauberformeln kennen muß, wenn sie die zwölf Stationen durchschreitet? Gerade dieser Einwurf kann uns zur Verdeutlichung dessen dienen, was die Mysterien eigentlich sind. Nicht der Unterschied, daß einer treu und gerecht (in bürgerlichem Sinn) sich im religiösen und staatlichen Leben verhält und einst belohnt wird, während andere bestraft werden, nicht dieser Unterschied ist es, den die Mysterien im Auge haben, wenn sie die Menschen in zwei Klassen einteilen. Auch das ist nicht das Kennzeichen einer Mysterienreligion, daß man Formeln erlernen muß, ohne die man das Angesicht der Gottheit nicht schauen kann. Erst dann, wenn die Frömmigkeit ganz vom bürgerlichen Leben getrennt wird, wenn nicht mehr der gute Staatsbürger gerecht ist, sondern der Fromme, erst dann, wenn in besonderen, geheimen Zirkeln den Mysterien geheimnisvolle Worte mitgeteilt werden, ihnen Weisheit vermittelt wird, die sie nicht ausplaudern dürfen (*τὰ ἄρρητα*) und von diesem besonderen Wissen, dieser besonderen Weihehandlung ein anderes, besseres Los erwartet wird, als denen zuteil wird, die nur die gewöhnlichen staatlichen und religiösen Pflichten erfüllen, erst dann haben wir eine Mysterienreligion vor uns.

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 262.

Ihre Voraussetzung ist also die Trennung von Staat und Kult. Die andere Voraussetzung ist die, daß überhaupt ein Fragen nach dem Leben nach dem Tode erwacht. Wenn die alten Kulte nicht mehr genügen, wenn man weiter fragt, bessere, zuverlässigere Einsicht in die göttlichen Dinge haben will, besser nämlich als die anderer Menschen, als die der Mitbürger, dann sucht man neben der Religion des Volkes, des Stammes, des Staates etwas anderes. Weil die Ägypter so dringend nach dem Leben nach dem Tode beehrten und weil die Babylonier sich nicht bei der niederschlagenden Lehre des Gilgamesch-Epos, daß die Götter sich ewiges Leben vorbehalten hätten, beruhigten, darum sind Ägypten und Babylonien Hauptquellen für Mysterienkulte und Mysteriengedanken geworden. Zusammenfassend ist also zu sagen, Mysterien sind Kulte, in denen von einer freiwilligen Teilnahme an besonderen Zeremonien oder dem Durchdenken besonderer Weisheit ein Los im Jenseits erwartet wird, das andere nicht bekommen.<sup>1)</sup> Doch ist damit noch nicht alles gesagt, was zum Verständnis der Mysterienkulte erforderlich ist. Zunächst müssen wir einen weiteren Unterschied machen. Durch die Teilnahme an besonderen Zeremonien oder durch das Durchdenken besonderer Weisheit wird ein seliges Los bereitet. Das führt auf zwei verschiedene Arten von Mysterien, die kultischen und die philosophischen. Allerdings haben auch die Kultmysterien, wie wir sie kurz nennen können, ihre theoretischen Voraussetzungen, ihre Gnosis. Wenn die Mysteren des θεός σωσμένου den bekannten Vers murmeln hörten, dann wußten sie, was damit gemeint war, und wenn Apuleius sagt: „accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi,<sup>2)</sup>“ so weiß er auch, was es damit für eine Bewandnis hat. Vollends werden die Worte, die er nicht aussprechen darf, geheime Gnosis enthalten haben. Aber der Attismyste, der durch das tauribolium ein renatus geworden ist, und der

<sup>1)</sup> Zur Trennung der „alten nationalen“, „öffentlichen“ und der „rein persönlichen Mysterien“ vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1920, S. 7—9 und A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung, Tübingen 1911, S. 145.

<sup>2)</sup> Metamorphoseon XI, 23 ed. R. Helm, Leipzig 1913.

Isismyste, der durch das Wandern durch die zwölf Tierkreisbilder Gott geworden ist, brauchen den Ritus, brauchen die Zeremonie, brauchen die Magie. Die philosophische Mystik braucht sie nicht. Eine durchzudenkende, mitzufühlende Weisheit teilt der Prophet dem Einzuweihenden im Corp. herm. XIII mit, zwar getrübt, aber doch philosophische Weisheit, die man durchdenken und nachempfinden soll, ist es, die Kaiser Julian in seiner 4. und 5. Rede mitteilt, wo Philosophie und Mystik und Astrologie in buntem Gemisch durcheinanderfluten. So ist es berechtigt, die Kultmysterien und die philosophischen Mysterien zu trennen.<sup>1)</sup>

Beginnen wir mit ersteren, so tritt uns zunächst der Attiskult entgegen. 204 ante ist der Kybelekult nach Rom gekommen. Dort fristete er jahrhundertlang ein ziemlich unbedeutendes Dasein. Denn er stand zwar unter dem Schutz der römischen Republik, aber nur an einigen Tagen durfte er sich an die Öffentlichkeit wagen, Römern war der Zutritt zu ihm verboten. Es ist wahrscheinlich, daß Attis zu dieser Zeit noch keine Rolle im Kult spielte, der damals noch etwa die Art des Adoniskultes hatte, dessen Charakter wir oben beschrieben haben. Welche Einflüsse es nun gewesen sind, die den Kult umgestaltet haben, steht dahin, jedenfalls trat in der Kaiserzeit Attis in den Vordergrund, das Tauribolium wurde eingeführt, und es entstand eine richtige Mysterienreligion, die *σωτηρία ἐκ πόνων* versprach.<sup>2)</sup> Der Kybelekult an und für sich war unmythisch, die dendrophori waren ein Handwerkerverein und beteiligten sich an ihm, die Termine der eigentlichen Mysterienfeste sind nicht sicher zu datieren, denn was festliegt aus alter Zeit, sind nur die Feste, die Naturereignisse feiern. Die anderen sind

<sup>1)</sup> Daß sie doch Zweige eines Baumes sind, wird aus Irenäus, adv. haer. I, 14, 2—3 (ed. Harveſ, Cambridge 1857) deutlich, der die verschiedenen Arten der Markosier nennt, solche mit komplizierten, solche mit einfachen und solche ohne Riten. Diese sagen: *εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐνδοῦ ἀνθρώπου* (= 21, 4 Maß).

<sup>2)</sup> Firmicus Maternus, de err. prof. rel. 22, 1 ed. Ziegler, Leipzig 1908. Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München <sup>2</sup>1912, S. 321 ff., der die nähere Ausgestaltung des Kybele-Kultes und der Tauribolien erst in die Zeit der Antonine setzt.

erst später hinzugekommen. Attis nimmt in den eigentlichen Mysterien eine hervorragende Stelle ein. Er ist der θεὸς σεσωσμένος, er hat eine Mittlerstelle zwischen den großen Göttern und den Menschen, die seine Mythen sind. Soviel zur Charakterisierung dieses Kultes. In betreff des Kyrios-Sprachgebrauches nun können wir uns kurz fassen. Einmal nur heißt die große Mutter der Götter kyria.<sup>1)</sup> Unter allen Beinamen des Attis aber finden sich zwar deus propitius, deus sanctus und andere mehr, aber keinmal kyrios.<sup>2)</sup> Das ist um so auffallender, als Attis wohl βασιλεύς und ὑψιστος καὶ συνέχων τὸ πᾶν heißt. Dort also, wo ganz klar eine von der höchsten Gottheit unterschiedene Kultgottheit verehrt wird, dort, wo eine Mittlergottheit auftritt, dort fehlt kyrios vollständig!

Isis. Bei den Isis-Mysterien ist es schwer, die nationale Isisreligion von den eigentlichen Mysterien zu trennen. In Ägypten waren von vornherein die Vorbedingungen zur Entstehung einer Mysterienreligion gegeben; so kann man es vielleicht wagen, die einzelnen Zeugnisse nicht so genau darauf zu prüfen, zu welcher Gruppe sie gehören. Versuchen wir zunächst die allgemeinen Züge, die Isis trägt, uns an Hand der Quellen zu verdeutlichen. Isis ist die große Göttin, die über die anderen Götter herrscht.<sup>3)</sup> Eine ähnliche Stellung nimmt auch Osiris ein, der „allerhöchste aller Götter“.<sup>4)</sup> Der Gottheiten mächtigste und gefürchtetste ist aber das Geschick. Bei Apuleius wird immer wieder darauf hingewiesen, daß seine Göttin über dies Geschick Macht hat und das Leben der Menschen selbst bestimmt.<sup>5)</sup> Aber am meisten

<sup>1)</sup> Jul. or. V, p. 166: ἡ πάσης κυρία χώρας. Domina heißt sie auch spärlich: s. Bouffet, Kyr. Chr.<sup>2</sup> S. 952 und Roscher II Sp. 1767.

<sup>2)</sup> Vgl. die Aufzählung der Beinamen des Attis im 5. Kap. von Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult (Rel.-gesch. Verh. u. Vorarb. I), Gießen 1903.

<sup>3)</sup> Apul. Met. XI, 25: te superi colunt. P. Leid. U. Col. 2a 3. 9f.: θεῶν ἀνασσοῦν [!] Ἰσις. ib. 3. 17—19: θεὰ, θεῶν κράτος ἔχουσα μέγιστον καὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀρχουσα καὶ ζώουσα [!] θεὸς πάντας Ἴσιν [!].

<sup>4)</sup> Apul. Met. XI, 30: deus deum magnorum potior et maiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator Osiris.

<sup>5)</sup> Apul. Met. XI, 6: scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere. Ib. 25: depulsis vitae procellis salutarem porrigas dexteram, qua fatorum etiam inextricabiliter



spricht Apuleius von ihrer Gewalt über die Elemente. Ihr als Herrin der Meere ist ja wohl das Fest geweiht, auf dem Apuleius seine Menschengestalt wiedererlangt.<sup>1)</sup> Sie herrscht über Himmel und Erde und Unterwelt; Meer und Wind, Sterne, Elemente und Flüsse, alles in der Natur ist ihr untertan.<sup>2)</sup> Außerordentlich stark aber tritt uns noch ein anderer Zug im 11. Buch der Metamorphosen entgegen: der Dienstgedanke. Die Verehrer der Göttin sind die, welche ihr gehorchen, ihr dienen. Von imperia, nutus, monitum, iussus, obsequium, servitium, iugum hören wir immer wieder, dabei steht in diesem Dienst der Gehorsame unter der tutela, dem Schutz, der Vormundschaft der Göttin, der das ganze Leben verpfändet ist.<sup>3)</sup> Ja, selbst in der Unterwelt wird Apuleius sie, die Herrscherin in den stygischen Tiefen, die ihm gnädig ist, anbeten.<sup>4)</sup> Doch worin besteht vor

contorta retractas licia et Fortunae tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes. Ib. 15: in eos, quorum sibi vitas (in) servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus.

<sup>1)</sup> Doch ist Apuleius Met. XI, 17 die Lesung Helms: *πλοιαφεσια* nicht unbestritten, vgl. Note 3. St. und Clemen in Festschrift für Heinrich S. 36.

<sup>2)</sup> Man lese Ap. Met. XI, 25, wo zusammengefaßt ist, was er über Isis auszusagen hat, besonders: *te superi colunt, observant inferi, tu rotas orbem, lumnas solem, regis mundum, calcas Tartarum. tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, serviunt elementa.* Kap. 7 heißt sie *mater siderum, parens temporum, orbis totius domina.* Dazu die von Deißmann, *ΣΘ* S. 111 mitgeteilte Inschrift aus Nησα, die Diodor überliefert und die beginnt: *Ἐγὼ Ἰσὶς εἰμι ἡ βασιλισσα πάσης χώρας* und die Inschrift aus Jos: *Εἰσὶς ἐγὼ εἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας* [!].

<sup>3)</sup> Ap. Met. XI, 6: plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata ... vives in mea tutela gloriosus ... quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, ... X, 15: teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. nam cum coeperis deae servire... 16: ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur... 19: crebris imperiis...

<sup>4)</sup> Ib. 6: et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demeraris, ibi quoque in ipso subterraneo semitondo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis.

allem der Dienst der Göttin? Daß es ein schwerer Dienst ist, hört Apuleius, als er sich erkundigt.<sup>1)</sup> Hauptsächlich scheint dieser Dienst in (Schweigen und) Meiden gewisser Speisen und sonstiger Enthalttsamkeit bestanden zu haben<sup>2)</sup> und in Gehorsam den Befehlen der Göttin gegenüber, die sie teils durch Träume, teils durch Priestermund gibt.<sup>3)</sup> Aber er bleibt mehr oder minder beschränkt auf die rein religiösen Verpflichtungen, das Privatleben des Eingeweihten ist ziemlich unberührt davon, Apuleius' Schweigen ist beredt genug. Doch ist auf sein Selbstgespräch hinzuweisen, als er seine Gewänder verkauft, um in die Osiris-Mysterien eingeweiht zu werden,<sup>4)</sup> auch muß erwähnt werden, daß er nicht nur allgemein weiß, daß Isis alles erhält, jeden Augenblick ihre Wohltaten schenkt,<sup>5)</sup> sondern er selbst fühlt sich „liberali deum (plur.!) providentia“ in seinem Geschäft beschützt.<sup>6)</sup>

Wo solche Gedanken im Isis-Kult lebendig sind, fragen wir mit großer Spannung nach dem Gebrauch der Bezeichnung *κυρία* (domina). Aber die Häufigkeit dieses Ausdrucks ist durchaus nicht so groß, wie man annehmen sollte. Dafür ist neben Apuleius, Met. XI und Plutarch, de Is. et Os., die beide *domina* und *κυρία* durchaus nicht häufig gebrauchen, vor allem POx 1380 Zeuge. Dieser Papyrus enthält eine Aufstellung, wo und unter welchen Namen Isis verehrt wird. Sie geht

<sup>1)</sup> Ib. 19: percontaveram difficile religionis obsequium et castimoniorum abstinentiam satis arduam cautoque circumspectu vitam, quae multis casibus subiacet, esse muniendam.

<sup>2)</sup> Ib. 28: decem rursus diebus inanimis contentus cibis. 23: decem continuis illis diebus cibarias voluptates cohercerem neque ullum animal essem et iniunius essem. 30: inanimae protinus castimoniae iugum subeo et lege perpetua praescriptis illis decem diebus spontali sobrietate multiplicatis...

<sup>3)</sup> Ib. 19: nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque (i)eiuna, sed crebris imperiis sacris suis me ... censebat initiari.

<sup>4)</sup> Ib. 28.

<sup>5)</sup> Ib. 25: nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terraque protegas homines...

<sup>6)</sup> Ib. 30.

nach dem Vorwort der Herausgeber ins 1. Jahrhundert ante zurück, wenn auch die vorliegende Fixierung erst ins zweite nachchristliche Jahrhundert fällt. Dort heißt die Göttin nur selten *kyria*. Daneben begegnen uns zahlreiche *Συνονημα* dieses Titels.<sup>1)</sup> *Kyria* erscheint durchaus nur als ein Name neben andern, wie *δεσπότις*, *ἄνασσα*, *κρατίστη*, *ἡγεμονίς*, *παντοκράτειρα*. Eine ausgezeichnete Beleuchtung der Sachlage erhalten wir durch Apuleius Met. XI, 5. Isis offenbart sich dem Lucius, „Siehe, ich bin da, Lucius, durch deine Bitten bestimmt, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, dann zählt sie ihre Taten auf und die Namen, unter denen sie, die vielnamige, von den verschiedenen Völkern verehrt werde, von den Phrygiern, den Attikern, den Cypriern usw. und fährt dann fort, nachdem so eine Reihe fremder Völker angeführt sind, „et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes Ari(i)que priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.“ Das ist also ihr eigentlicher Name: regina, Königin. Domina ist nicht ihr verum nomen. Darauf führt uns auch eine Isis-Aretalogie, in der, jedenfalls in dem uns erhaltenen Teil, *kyria* nicht vorkommt.<sup>2)</sup>

Welchen Inhalt hat nun dieses Wort, wo es gebraucht wird? Dies ist leicht zu bestimmen. Die große Menge der *Συνονημα* und Genitiv-Verbindungen macht ihn uns deutlich.

<sup>1)</sup> Diese Aufstellung nennt Isis in Pephremi: *Ἰσις*, *ἄνασσα*, *Ἑστία*, *κυρία πάσης χώρας*. 3. 22 f. 3. 61 f.: *ἐπὶ τοῦ Ἡρακλίου πελάγους*: *κυρία*. In anderen Städten heißt sie unter anderm *παντοκράτειρα* 3. 20. *πάντων δεσπότις* 3. 231. *δεσπότις* 108. *κρατίστη* 96. *μεγίστη θεῶν* 142. *ἄνασσα τῆς οἰκουμένης* 121. Der zweite Teil des Papyrus bringt eine Anrufung, darin heißt sie 3. 119 ff. *πρώτιστα ἄνασσα τῆς οἰκουμένης, ἐπιτροπον καὶ ὁδηγὸν θαλασσίων καὶ ποταμίων στομάτων κυρία*. 193 ff. wird sie angerufen: *ἡγεμονίς διαδημάτων, ἀδξήσεως καὶ φθορᾶς καὶ . . ? καὶ . . ?* *κυρία*. 3. 222 *σὺ τῆς γῆς κυρία*. 3. 239 f. *σὺ στρατείας καὶ ἡγεμονίας κυρία*. 3. 248 *φωτὸς καὶ φλεγμάτων κυρία*. Ein ähnlicher Gedankengang kommt 3. 237 ff. vor: *σὺ ἀνέμων καὶ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν καὶ χειόνων τὸ κράτος ἔχεις*. <sup>2)</sup> DS<sup>3</sup> III, 1267.

In dem schon genannten POx 1380 heißt sie einmal absolut *κυρία*, daneben aber *κυρία πάσης χώρας, ποταμίων στομάτων κυρία, αὐξήσεως καὶ φθορᾶς . . . κυρία, τῆς γῆς κυρία, στρατείας καὶ ἡγεμονίας κυρία, φωτὸς καὶ φλεγμάτων κυρία. Κυρία τῆς γῆς* wird sie auch bei Plutarch<sup>1)</sup> genannt, und in der Offenbarung an den Esel Lucius nennt sie sich selbst *elementorum omnium domina*.<sup>2)</sup> Ja, sogar die Vögelchen ergötzen am Freiheitsmorgen des Apuleius „blando adfamine“ die „matrem siderum, parentem temporum orbisque totius dominam“. <sup>3)</sup> Die zahlreichen Synonyma und andere Wendungen erläutern aufs deutlichste diesen Inhalt von *κυρία*. Wieder gibt uns POx 1380 erwünschte Belege. Isis heißt dort unter anderm *παντοκράτειρα, πάντων δεσπότις, κρατίστη, μεγίστη θεῶν, ἀνασσα τῆς οἰκουμένης* und ebendort<sup>4)</sup> wird von ihr gesagt: „*σὺ ἀνέμων καὶ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν . . . τὸ κράτος ἔχεις.*“ Auf den oben genannten Inschriften von Nhsa und Jos heißt sie *βασιλίσσα (τύραννος) πάσης χώρας*. Daneben stehen die zahlreichen Namen bei Apuleius, die wir schon oben kennen lernten. Der Gedanke ihrer Herrschaft, besonders über die Natur, muß sich in den mannigfachen Wendungen Ausdruck schaffen. Dagegen heißt sie als die, die ihren Dienern Befehle gibt, nur einmal *domina: iubente domina*.<sup>5)</sup> Dieser Befehl bezieht sich auf den Zeitpunkt der Einweihung. Es ist auffallend, daß trotz des mannigfachen Betonens des „Dienstes“ sich *δοῦλος* = *servus* kaum im Isis-Dienst belegen läßt. Aber das hat auch seinen tieferen Grund. Ruhte in Syrien der Blick immer wieder auf dem „Dienst“ des Gläubigen als *כַּדָּשׁ* des *יָדָא*, so wendet er sich in Ägypten hin zu dem hohen Herrscher und König der Natur. Königin ist Isis, König Osiris; das ist der Ausdruck, den die ägyptische Religion als charakteristisch für sich geschaffen hat. Das zeigt neben der Kernstelle bei Apuleius auch Plutarch. Der *βασιλεὺς καὶ κύριος*, mit Auge und Zepter geschrieben, sieht auf die Priester herab, und vor ihm, dem *πάντων κύριος*,

<sup>1)</sup> de Is. et Os. Kap. 40 = 367 A.

<sup>2)</sup> Apuleius, Met. XI, 5.    <sup>3)</sup> Ib. XI, 7.

<sup>4)</sup> Zeile 237 ff.    <sup>5)</sup> Apul. Met. XI, 21.

scheuen sie sich. Plutarch gibt uns in diesen „theokratischen“ Zug der ägyptischen Religion einen guten Einblick.<sup>1)</sup>

In formaler Hinsicht wird 1. *κυρία* für Isis ohne Personalpronomen gebraucht, 2. der Eigennamen nicht immer zu *κυρία* hinzugesetzt, 3. ist *κυρία* nicht der eigentliche Name der Isis und kommt in den Mysterien verhältnismäßig selten vor, seltener als in der Volksreligion der Isis von Philae. Inhaltlich ist *κυρία* sehr deutlich durch die Synonyma bestimmt, danach liegt in diesem Ausdruck der Gedanke des königlichen Herrschens über die Elemente, die Meere, die Flüsse usw. Darum ist er weder Bezeichnung der Kultgottheit als solcher, noch steht die Idee der Herrschaft über alle Menschen dahinter; Isis ist in erster Linie Herrin über die Natur, nicht über die Menschen.

Als dritte Mysterienreligion ist der Mithraskult zu betrachten. Der Ausdruck, dem unsere Untersuchung gewidmet ist, wird dort nicht oft gebraucht. In der sogenannten Mithrasliturgie<sup>2)</sup> wird die Gottheit zwar öfter mit *κύριε* angeredet, aber das hat nichts mit dem Gebrauch des absoluten *ὁ κύριος* zu tun.<sup>3)</sup> Einmal wird Helios „Herr des Himmels und der Erden“ genannt.<sup>4)</sup> Aber auch das hat für unsere Frage wenig

<sup>1)</sup> Plutarch, de Is. et Os. cp. 6 (353 A/B) οἶνον δ' οἱ μὲν ἐν Ἡλίου πόλει θεραπεύοντες τὸν θεὸν οὐκ εἰσφέρουσι τὸ παράπαν εἰς τὸ ἱερὸν, ὡς οὐ προσήκον ἡμέρας πίνειν, τοῦ κυρίου καὶ βασιλέως ἐφορῶντος. Kap. 10 (354 F) τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὅσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκῆπτρῳ γράφουσιν. Kap. 12 (355 E) τῇ μὲν πρώτῃ [scil. ἡμέρᾳ] τὸν Ὅσιριν γενέσθαι, καὶ φωνὴν αὐτῷ τεχθέντι συνεκπεσεῖν, ὡς ὁ πάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισιν. Kap. 35 (365 A) οἷον δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἑλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων. Kap. 40 (367 A) οὐ γὰρ εἴασεν ἡ κυρία τῆς γῆς [scil. Isis] θεὸς ἀναιρεθῆναι παντάπασιν τὴν ἀντικειμένην τῇ ὑγρότητι φύσιν, ἀλλ' ἐχάλασε καὶ ἀνῆκε βουλομένη διαμένειν τὴν κρασίαν. Kap. 49 (371 A) ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὅσιρις ἐστίν... Erde, Luft, Wasser: Ὅσιριδος ἀπορροή καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη. Kap. 2 (352 A) ὃν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γυνῶσις.

<sup>2)</sup> Deren Zugehörigkeit zu den Mithrasmysterien bekanntlich bestritten ist. Vgl. nur die Auseinandersetzung in der 2. Auflage von A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie. Leipzig 1910.

<sup>3)</sup> Vgl. S. 59 f.

<sup>4)</sup> Dieterich, Eine Mithrasliturgie. S. 10, 30.



zu bedeuten. Nimmt man den Index des 2. Bandes von Cumont, *textes et monuments* . . <sup>1)</sup> und sucht ihn auf dominus durch, so findet man nur wenige Beispiele für die Anwendung dieses Wortes auf Mithras, <sup>2)</sup> aus denen man nichts über eine besondere Bedeutung von dominus entnehmen kann. Das Fehlen des *Kyrios*-Titels rührt daher, daß Mithras in seiner Heimat auch nicht „Herr“ genannt wurde. Wäre dies Wort *Mysterien*-Ausdruck gewesen, so müßte es in den Mithraskult eingedrungen sein.

Ein Rückblick auf die kultischen *Mysterien* dürfte sich verlohnen. Wo *kyrios* nicht schon in den Volksreligionen, die die Grundlagen für die späteren *Mysterien* abgegeben haben, gebräuchlich war, erscheint es auch in diesen nicht, weder bei Attis noch bei Mithras. Die *Isismysterien* lassen erkennen, daß auch da, wo *kyrios* einheimischem Gebrauche entsprach, es doch in den *Mysterien* weniger häufig gebraucht wurde. Es entspricht dort *ἄνασσα*, regina, und bedeutet „Herrscherin“.

Dasselbe Resultat ergibt sich uns aus der Betrachtung der philosophischen *Mysterien*. Dazu gehört trotz einer Stelle aus dem „Mischkrug“ <sup>3)</sup> die hermetische Literatur. Aus dem mannigfach schillernden Inhalt der Traktate und der anderen Quellen eine einheitliche Weltanschauung herauszuschälen, ist wohl kaum möglich. Das 13. Kapitel ist eins der charakteristischsten. Es schildert, wie es zum Erleben der Wiedergeburt, zum Gottschauern kommt. In der Schau ist der Mensch ein ganz anderer, er ist nicht mehr leiblich, nichts Körperhaftes sieht er, die Leidenschaften verschwinden, reine Kräfte strömen in ihn ein, und unter fortwährenden, halb religiösen, halb philosophischen Gesprächen kommt es zum Zentralerlebnis, das beschrieben wird: *ἐν οὐρανῷ εἶμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι ἐν ζωοῖς εἶμι, ἐν φυτοῖς*

<sup>1)</sup> S. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. 1896 ff. Brüssel.

<sup>2)</sup> 111, 208: *Domino Soli*. 519: *domino invicto*. 417: *D.O.M. invicto*, vielleicht mit *domino* wiederzugeben. 582: *S(oli) d(omino) augusto sacrum*. 60a: *sancto domino invicto Mithrae iussu eius*, ähnlich 60 b.

<sup>3)</sup> Corp. herm. IV, 4. ed. Parthey, *Hermetis Trismegisti Poemander*. Berlin 1854.

ἐν γαστρὶ, πρὸ γαστροῦ, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ. Ziel und Höhepunkt ist der Lobpreis Gottes.<sup>1)</sup> Allem Kultischen, Sichtbaren, Dinglichen ist diese Mystik abhold.<sup>2)</sup> In diesen Schriften nun finden wir κύριος verhältnismäßig selten, aber dann auch nicht als abgeschliffene Bezeichnung der Gottheit wie „Herr Marnas“ u. ä., sondern als Aussage mit bestimmtem Inhalt.<sup>3)</sup> Das ist am deutlichsten im 13. Traktat, wo der Myste abschließend bekennt: „σὺ ὁ κύριος, σὺ ὁ νοῦς.“<sup>4)</sup> Diese Mystik, deren Gottesbild von charakteristischen, individuellen Zügen entblößt ist, verwendet solche Bezeichnungen stets als Aussagen. Darum kommt auch *kyrios* nur ohne Namen vor. Trotzdem es an einem Hauptpunkt des corp. herm. erscheint, ist es nicht zentral. Allerdings wechseln die Bezeichnungen der Gottheit, aber die

<sup>1)</sup> XIII, 16 ff. 21.

<sup>2)</sup> Reitzenstein, *Poimandres*. Leipzig 1904. S. 214, 1.

<sup>3)</sup> Außer der S. 91 angeführten Stelle XIII, 21 begegnet κύριος nur noch corp. herm. I, 6: λόγος κυρίου. V, 2: σὺ οὖν, ὃ τὰ τέκνον, εἴξαι πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ πατρὶ καὶ μόνῳ καὶ ἐνὶ καὶ ἀπ' οὗ ὁ εἷς, ἔλεω τυχεῖν, ἵνα δυνήθῃς τὸν τηλικούτον θεὸν νοῆσαι. ... ἀφθονος γὰρ ὁ κύριος· φαίνεται δὲ διὰ παντός τοῦ κόσμου. XIII, 17: ὑμνεῖν μέλλω τὸν τῆς κτίσεως κύριον καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἐν. Dann Lactanz IV 64, Reitzenstein *Poimandres* S. 481: ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής. Ascl. (= Ps. Apul. rec. Thomas, Leipzig 1908) 8, S. 432: dominus et omnium conformator. 22, S. 589: deus pater et dominus. 26, S. 631 ff.: dominus et pater, deus primipotens et unius gubernator dei. Stobaeus ecloge I (ed. Meineke, Leipzig 1860) 358 = 744: ὁ μὲν κύριος καὶ πάντων δημιουργὸς τῶν αἰδίων σωμάτων ... ἀπαξ ποιήσας ... Ib. 414 = 944: τὸν τῶν ὅλων κύριον καὶ θεόν. Ib. 415 = 996: κυρία μήτηρ [Isis]. Ferner aus Cyrills Zitaten hermetischer Schriften: Cyrill c. Jul. II [Cyr. IX 588 M, Reitzenstein, *Poimandres* S. 1261] ὁ πάντων δημιουργὸς καὶ κύριος ἐφώνησεν οὕτως: ἔστω γῆ καὶ φανήτω στερέωμα ... ἐφάνη προνοία τοῦ πάντων δεσπότου ... ὁ δὲ πάντων κύριος εὐθέως ἐφώνησε τῷ ἑαυτοῦ ἀγίῳ καὶ νοητῷ καὶ δημιουργικῷ λόγῳ: ἔστω ἥλιος. Cyr. c. Jul. I [533 M, Reitzenstein, *Poim.* S. 131] διὰ τί δὲ, ὃ μέγιστε Ἀγαθὸς δαίμων, τούτῳ τῷ ὀνόματι ἐκλήθη ἀπὸ τοῦ πάντων κυρίου; Cyr. c. Jul. I (556 M = Reitzenstein, *Poim.* S. 2032] εἰ μὴ πρόνοιά τις ἦν τοῦ πάντων κυρίου ὥστε με τὸν λόγον τοῦτον ἀποκαλύψαι, οὐδὲ ὑμᾶς νῦν ἔρως τοιοῦτος κατεῖχεν, ἵνα περὶ τούτου ζητήσητε. Endlich eine Stelle aus Lactanz Inst. VII, 184 Reitzenstein, *Poim.* S. 503: ὁ κύριος καὶ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ τοῦ πρώτου καὶ ἐνὸς θεοῦ δημιουργός, die Bezeichnung des noch über dem νοῦς stehenden allerhöchsten Gottes.

<sup>4)</sup> Corp. herm. XIII, 21.

Grundzüge bleiben dieselben: II, 14—17 redet von zwei *προσηγορίαι* Gottes: *ὁ ἀγαθός* und *ὁ πατήρ*; 17 kehrt an *πατήρ* die Idee der Zeugung und der Schöpfung heraus. XIV, 4 gibt drei Bezeichnungen zur Wahl. *θεός*, *ποιητής*, *πατήρ*, und zwar: *θεὸν μὲν διὰ τὴν δύναμιν, ποιητὴν δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν, πατέρα δὲ διὰ τὸ ἀγαθόν*. *Κηριος* ist als Parallelbegriff zu allen diesen Namen zu fassen. Die mehrfache Zusammenstellung von *κύριος* mit *πατήρ*, ferner mit „*omnium conformator*“, „*deus primipotens*“, *πάντων δημιουργός*, der Genitiv *τῶν ὅλων κύριος καὶ πάντων δημιουργός τῶν αἰδίων σωμάτων*, die ähnliche Verwendung von *δεσπότης*<sup>1)</sup> zeigt, daß *κηριος* den Gott als Schöpfer, als Leiter des Geschaffenen bezeichnet. Das bestätigt auch der Zusammenhang des oben genannten Bekenntnisses, das ich darum im Zusammenhang mitteile: *Σοί, γενάρχα τῆς γενεσιουργίας, Τὰτ θεῶ πέμπω λογικὰς θυσίας. Θεὲ καὶ πάτερ, σὺ ὁ κύριος, σὺ ὁ νοῦς· δέξαι λογικὰς (θυσίας), ἃς θέλεις, ἀπ' ἐμοῦ. σοῦ γὰρ βουλομένου πάντα τελεῖται.*<sup>2)</sup> Der stark pantheistische Zug der meisten hermetischen Traktate, der sich bis zum Hinweis auf das „Gott schauen in der Natur“ steigert, ist zu beachten, wenn man den Gebrauch des Herrennamens in ihnen richtig beurteilen will. Der Dualismus der christlichen Gnostiker tritt hier zurück. Und der Gott, der über der „Natur“ steht, über dem „κόσμος“ der Antike, als ihr Vater und Schöpfer, als der gute Wille, als der (selbst oder durch den *Νοῦς*) alles Durchwaltende, dieser Gott heißt und ist *κηριος*.

Zu den philosophischen Mysterien müssen wir auch die Gnosis rechnen, denn, wie wohl Boussset erwiesen hat,<sup>3)</sup> gehen ihre Anfänge bis in die vorchristliche Zeit zurück. Der Gebrauch, den sie von *κηριος* machen, ist eine Hauptstütze Bousssets für seine These, daß das auf Götter angewandte *κηριος* die im Mittelpunkt

<sup>1)</sup> *δεσπότης* begegnet: Corp. herm. V, 4: *ὁ τούτων πάντων ποιητής καὶ δεσπότης. ib. ἐπὶ δεσπότην ... τὸν μηδέπω ... τὴν τάξιν τάξαντα. "Οροι Ἀσκηλ. [Reitzenstein, Poim. S. 349] 3: τὸν τῶν ὅλων δεσπότην καὶ ποιητὴν καὶ πατέρα.*

<sup>2)</sup> Zitiert nach R. Reitzenstein, a. a. O. S. 347 f.

<sup>3)</sup> In seinen Aufsätzen in Paulsen-Wissowa VII, Sp. 1534/1547, 1503/1533 über Gnostiker und Gnosis.

des Kultes stehende Gottheit bezeichne. Jesus heißt bei den Valentinianern nicht *κύριος*, sondern *σωτήρ*,<sup>1)</sup> dagegen nennen die Simonianer den Simon in Zeus' Gestalt *κύριος* und Helena in Athenes Gestalt *κυρία*.<sup>2)</sup> Auch sonst schimmert die Bezeichnung der „Mutter“ als *κυρία* durch. Nun steht im Mittelpunkt des Kultes nicht Jesus, sondern eben diese „Mutter“. Wenn nun gerade sie und nicht Jesus „Herr“ genannt wird, so ist das ein Zeichen und eine erfreuliche Bestätigung dafür, daß *κύριος* die Kultgottheit meint. So ist Boussjets Gedankengang.

Es ist allerdings richtig, daß die Mutter, wenn auch nicht oft, *κυρία* genannt wird, auch ist es richtig, daß sie eine Rolle im Kult der Gnostiker spielt. Aber darum braucht sie noch nicht als Kultgottheit diesen Namen erhalten zu haben. Auf zwei Wegen können wir den Tatbestand prüfen. Zunächst überliefert uns Irenäus einige der im Kult der Gnostiker gesprochenen feierlichen Formeln, die wir auf die Bezeichnungen der Gottheit untersuchen müssen, dann aber können wir aus den Stellen, an denen die Bezeichnung *κύριος* gebraucht wird, auch auf den Sinn dieses Wortes schließen.

Die gnostischen Kultformeln, die uns Irenäus überliefert, enthalten *κύριος* bezw. *κυρία* nicht. Er teilt uns die Kultformeln der Markosier mit, wie er überhaupt von dem Kult dieser Sekte am ausführlichsten berichtet. Ihre Taufe geschieht *εἰς ὄνομα τοῦ ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν εἰς ἔνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων*.<sup>3)</sup> Ihr Gebet lautet *ἐπικαλοῦμαι φῶς ὀνομαζόμενον καὶ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ζωή*,<sup>4)</sup> und *τὸ ὄνομα . . . Χριστοῦ ζῶντος*.<sup>5)</sup> Kurz darauf lautet die Gebetsanrede *Σωτήρ ἀληθείας*.<sup>6)</sup> Exc. ex Theodoto

<sup>1)</sup> Irenäus, adv. haer. I, 13.    <sup>2)</sup> Ib. 23, 4 M = S. 195, 2 Harv.

<sup>3)</sup> Ib. I, 21, 3 M = S. 183, 8 ff. H.    <sup>4)</sup> Ib. M = 184, 3 H.

<sup>5)</sup> Ib. M = 184, 7 H. Der lateinische Text hat hier: „nomen Christus dominus viventis.“ Doch scheint dominus nur irrtümlich hinzugesetzt zu sein, denn S. 185, 9 H ist der griechische Text ohne *κύριος* auch im lateinischen mit „in Christo vivente“ übersetzt.

<sup>6)</sup> Auch die genaue Übersetzung des syrischen Textes, den Irenäus mitteilt, enthält nach Harven kein dominus: S. 183, Note 3: „in nomine Sophiae, Patris et Lucis, quae vocata est Spiritus Sanctitatis in redemptionem angelicam.“

lassen die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes erkennen.<sup>1)</sup> Eben sowenig zeigen die Gebete der Markosier *kyrios* oder *kyria*, weder das an die potestates<sup>2)</sup> noch das an die Mutter, wenn der *κοιτῆς* die Gestorbenen richten will.<sup>3)</sup> Ferner heißt bei den Basilidianern nicht die Mutter, sondern Calacau *σωτῆρ καὶ κύριος*.<sup>4)</sup>

Aber dies ist noch nicht entscheidend. Es ist möglich, daß in den feierlichen Formeln feierlichere Ausdrücke als das einfache *ὁ κύριος* gebraucht wurden, während dies doch die gewöhnliche Kultbezeichnung war.<sup>5)</sup> Darum müssen wir uns fragen, in welchem Sinne es gebraucht wird. Aus den oben genannten kurzen Notizen ist nichts zu entnehmen. Doch ist im allgemeinen zu sagen, daß die „Mutter“ nicht eben häufig *kyria* heißt.<sup>6)</sup> Doch lassen einige andere Stellen, an denen wir diese Bezeichnung treffen, einen Schluß auf ihre Bedeutung zu. Wie Irenäus berichtet, hat der Demiurg nach den Valentinianern die ganze Welterschöpfung vollbracht in Unwissenheit darüber, was er schüfe. Er habe es getan auf Veranlassung der Mutter, die er nicht kannte, er war im Glauben, er schaffe selbst: „*Αἰτίαν δὲ αὐτῷ γεγονέναι τὴν μητέρα τῆς οἰήσεως ταύτης φάσκουσιν, τὴν οὕτω βουλευθεῖσαν προαγαγεῖν αὐτόν, κεφαλὴν μὲν καὶ ἀρχὴν τῆς ἰδίας οὐσίας, κύριον δὲ τῆς ὅλης πραγματείας. Ταύτην δὲ τὴν Μητέρα καὶ Ὀγδοάδα καλοῦσιν καὶ Σοφίαν καὶ Γῆν καὶ Ἰερουσαλήμ καὶ ἅγιον Πνεῦμα καὶ Κύριον ἀρσενικῶς. Ἐχειν δὲ τὸν τῆς μεσότητος τόπον αὐτὴν καὶ εἶναι ὑπεράνω μὲν τοῦ Δημιουργοῦ, ὑποκάτω δὲ ἢ ἔξω τοῦ*

<sup>1)</sup> Ausgabe der Kirchenväterkommission, Clemens Alex. III, 803.

<sup>2)</sup> Ir. adv. haer. I, 215 M = S. 187 H.

<sup>3)</sup> Ib. I, 136 M = S. 124 H.

<sup>4)</sup> Theodoret, Fab. haer. I, 4 = Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, S. 197, Anm. 319. Derselbe Calacau heißt nach Hilgenfeld an derselben Stelle bei den Nikolaiten nach Philaster haer. 33 homo; Epiph. haer. XXV, 3 heißt es von ihm: *ἀρχοντά τινα τοῦτον οὕτως καλοῦντες*.

<sup>5)</sup> Später wird uns dieselbe Überlegung bei der christlichen Taufe begegnen.

<sup>6)</sup> Epiph. haer. XXVI, 10 = Hilgenfeld, a. a. O. S. 240 heißt Barbelo gerade nicht „Herrin“, wohl aber *μήτηρ τῶν ζώντων*.



Πληρώματος μέχρι συντελείας.<sup>1)</sup> Danach ist κύριος für die μήτηρ nur einer unter vielen Namen. Nichts führt darauf, daß es sie besonders als Kultgotttheit bezeichne. Auch wird hier nicht nur die „Mutter“, sondern auch der Demiurg mit κηριος bezeichnet, denn wenn es hier heißt: κεφαλὴν μὲν καὶ ἀρχὴν τῆς ἰδίας οὐσίας, so wird das durch die Anschauung erläutert, daß die „Mutter“ zuerst gebildet habe τὸν πατέρα καὶ βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῷ, τουτέστι τῶν ψυχικῶν, ἃ δὴ δεξιὰ καλοῦσι,<sup>2)</sup> und demzufolge ist auch „κύριον τῆς ὅλης πραγματείας“ Bezeichnung des Demiurgen als des βασιλεὺς πάντων. So heißt es in genauer Parallele zu unserer Stelle<sup>2)</sup> „τῶν μὲν δεξιῶν πατέρα λέγοντες αὐτόν, τουτέστι τῶν ψυχικῶν· τῶν δὲ ἀριστερῶν, τουτέστι τῶν ὕλικῶν, Δημιουργόν, συμπάντων δὲ βασιλέα.“ Auf dieselbe Bedeutung von κηριος führen uns auch die clementinischen Homilien. Αὐτὴν δὲ τὴν Ἑλένην ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων οὐρανῶν κατενηνοχέναι λέγει [sc. Σίμων] τῷ κόσμῳ, κυρίαν οὖσαν, ὡς παμμήτορα οὐσίαν καὶ σοφίαν.<sup>3)</sup> Als Allmutter, nicht als Kultgotttheit, heißt sie κυρία. Und wenn man aus 18<sup>12</sup> etwas für die Bedeutung von κηρια entnehmen darf, dann nur das Moment der Kraft und Macht; „Wir, Simon,“ sagt Petrus, „sagen nicht, daß aus der großen Kraft, die auch noch κυρία genannt wird, zwei Engel gesandt sind...“ Die Barbelognostiker ferner gaben den Κηριος-Namen nicht der Mutter, sondern dem Vater des Alls: ἐν δὲ τῷ ὀγδόῳ οὐρανῷ τὴν Βαββηλὴν καλουμένην καὶ τὸν πατέρα τῶν ὄλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα καὶ Χριστὸν ἄλλον αὐτολόχεντον.<sup>4)</sup> Hermogenes, der freilich nur mit Vorbehalt hier zu nennen ist, nennt den höchsten Gott ebenfalls κηριος, und zwar in einem Zusammenhang, der die Deutung von κηριος als Kultgotttheit ausschließt. Aus der Tatsache nämlich, daß Gott immer „Herr“ gewesen ist, schließt er die Ewigkeit der Materie, da Gott doch immer über etwas Herr

<sup>1)</sup> Iren. adv. haer. I, 53.

<sup>2)</sup> Iren. I, 51.

<sup>3)</sup> Clem. Hom. ed. Schwegler, Stuttgart 1847, II, 25.

<sup>4)</sup> Epiph. haer. XXVI, 10 = Hilgenfeld, a. a. O. S. 240.

gewesen sein müsse.<sup>1)</sup> Auch Herakleon nennt den höchsten Gott dominus.<sup>2)</sup> In all diesen Fällen ist also *kyrios* nicht terminus technicus für die „Kultgottheit“, sondern es bezeichnet in Anlehnung an seine eigentliche Bedeutung den Allherrn oder die Allmutter oder den höchsten Gott und Herren. So wird es verständlich, daß auch Untergötter als Herrscher über Zwischenreiche oder über die sichtbare Welt den Herrennamen erhalten.<sup>3)</sup> So führt uns alles darauf, daß *kyrios* bei den Gnostikern die Macht, besonders die Schöpfermacht, bezeichnet. Eine persönliche Note liegt nicht darin, und es ist bezeichnend, daß in Exc. ex Theod. 42<sub>1</sub> Phil. 2<sub>10</sub> f. ziemlich genau zitiert wird, aber an der entscheidenden Stelle ein kleiner Zusatz gemacht wird: Alle Zungen sollen bekennen: „ὅτι κύριος τῆς δόξης Ἰησοῦς Χριστὸς σωτήρ“. Aus einer Anerkennung der persönlichen Autorität Jesu wird bei dem Gnostiker eine kosmologische Ehrenstellung. Diese Verwendung des Herrennamens ist für die Gnosis bezeichnend.

<sup>1)</sup> Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper deum, si non fuisset aliquid retro semper, cuius semper dominus haberetur. fuisse itaque materiam semper deo domino. Tert. adv. Herm. 3, Hilg. a. a. O. S. 556. Ähnlich Kap. 6, Hilg. ib. dicit [Hermog.], saluum deo esse, ut et solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominus... So auch bei Hipp. Phil. VIII, 17, Hilg. S. 559: εἶναι δὲ τὸν θεὸν αἰὲν κύριον, καὶ αἰὲν ποιητὴν, τὴν δὲ ὅλην αἰὲν δοῦλην καὶ γινομένην.

<sup>2)</sup> Hilg. S. 463, Anm. 806 nach Philaster: Heracleon ... surrexit dicens principium esse unum, quem dominum appellat...

<sup>3)</sup> Basilides sagt: ἦν δὲ καὶ τοῦτον τοῦ διαστήματος βασιλεὺς καὶ κύριος ἡ ἐβδομάς. Hipp. Phil. VII 25, S. 238 = Hilg. S. 219, Anm. 352. In der Baruch-Gnosis erkennt der 2. Gott Elohim an, daß er sich fälschlich für den einen, wahren Gott gehalten habe, mit den Worten: ἐδόκουν γὰρ ἐγὼ κύριος εἶναι. Hipp. Phil. V 26, Hilg. S. 273, Anm. 462. Und wenn die clementinischen Homilien unter Simons Maske auch Apelles bekämpfen, der einen höchsten Gott und zwei Untergötter annahm, so heißen diese beide auch *kyrios*: der oberste Gott τῷ αὐτοῦ νῦν καὶ κυρίῳ λεγομένῳ [= יְיָ!] καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν διανομήσαντι τοὺς Ἑβραίους ἔδωκεν μερίδα. Cl. hom. XVIII 4 = Hilg. S. 542. Pj. Tertullian berichtet nach Hilg. S. 536 Anm. 888 von Apelles: hic introducit unum deum [in] infinitis superioribus partibus, ... praeterea et aliam virtutem, quam dici dominum dicit. Vgl. auch die von Hilgenfeld ib. genannte Stelle aus Origenes.

So zeigt sich ihre Verwandtschaft mit der Hermetik auch in dem ähnlichen Gebrauch von *kyrios*.

Daß für die Gnostiker die Bezeichnung Jesu *σωτήρ* ist, braucht kaum bewiesen zu werden.<sup>1)</sup> Auch dies ist charakteristisch für die Gnosis, die Erlösungslehre war. Daß *σωτήρ* im Urchristentum gegenüber *kyrios* im Hintergrunde bleibt und die Gnosis das Verhältnis umkehrt, ist nicht zufällig. Im Wechsel der Namen spiegelt sich die Änderung grundlegender Anschauungen.

Die enge Verbindung von Sprache, Namen und Inhalt tritt uns auch in den Zauberpapyri entgegen. Dort fließen aus allen Teilen der östlichen Welt die trüben Gewässer der Magie und aller Art des Aberglaubens, die verschiedenartigsten Götternamen und -beinamen zusammen. In den uns erhaltenen Urkunden erkennen wir verschiedene Arten der Zauberei. Der Zauberer kann den Namen eines Gottes, vor dem andere Götter, unter Umständen auch der Träger des Namens selbst, sich beugen, benutzen, um Mächte in seinen Dienst zu zwingen,<sup>2)</sup> oder er gibt sich selbst für einen großen und mächtigen Gott aus, ja, sogar für alle möglichen Götter.<sup>3)</sup> Daneben stehen die ver-

<sup>1)</sup> Vgl. Bouffet, *Kyr. Chr.*<sup>2</sup> S. 97, 12.

<sup>2)</sup> Ein gutes Beispiel dafür, daß der Zauberer selbst sich als Mensch bekennt und sich nur auf den Namen des Gottes beruft, bietet das von M. Gaster in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland for 1896*, S. 149—198 herausgegebene „Sword of Moses“ S. 173 f.: „they will not tarry in their obeisance, and will not withhold from giving authority to the man who utters the conjuration over this „Sword“, its mysteries and hidden powers, its glory and might, and they will not refuse to do it, as it is the command of God X saying: Ye shall not refuse to obey a mortal who conjures you, nor should you be different to him from what you were to Moses, son of Amram, when you were commanded to do so, for he is conjuring you with My Ineffable names, and you render honour to My name and not to him.“ Zur Drohung mit dem eignen Namen der Gottheit vgl. *Gr. Par. Zaub. Pap.* 1007 f. (*C. Wessely, Griech. Zauberpap. von Paris und London, Wien 1888*): *εἴσελθε, πάνηθι μοι, κύριε, ὀνομάζω γάρ σου τὰ μέγιστα ὀνόματα.*

<sup>3)</sup> Das beste Beispiel bietet *P Leid V. Col. 7a*, wo 18mal der Zauberer anhebt mit *ἐγὼ εἰμι* bezw. *ἐγώ* oder *εἰμι*.

schiedenen Zauberrezepte, mit Skarabäuskäfern und Bohnen im Mondschein zu Mitternacht bereitet, die sympathischen Verwünschungen u. ä. Aber die Grundzüge sind überall dieselben: einerseits das grauenvolle Geheimnis, das zur einsamen Bereitung der Rezepte und zur Mitternachtsstunde drängt und die schauerlich klingenden Namen vererbt und vermehrt, andererseits das Schwanken zwischen geheimer Unsicherheit und formelhaftestem Zwingen der unheimlichen Mächte. Dies in seiner innigen Verbindung, der Zwang und die Angst, es möchte doch nicht genügen, treibt um die Wette zur Häufung der Ehren- und Machtprädikate der Gottheit und der furchtbaren Namen. Der Macht, von der er das Ungewöhnliche, den Zauber, erwartet, steht er gegenüber, er bittet sie, er schmeichelt dieser unbekannten Macht durch Betonung und Aufzählung ihrer Taten. Und dann wieder treibt ihn die unheimliche, in seinem Innern schlummernde Angst, das Grauen, das die Haare zu Berge steigen läßt, zu den Drohungen, bei denen ihm selbst schaudert, zu Drohungen mit dem, was man nicht ausspricht, dem furchtbaren Namen, dessen Träger er nur andeutet durch Beschreibung seiner noch größeren, nicht zu überbietenden Macht, oder seine geheime Angst stößt ihn zu den feigen Drohungen, er, der Zauberer selbst, sei etwas so Grauenenerregendes, daß ... er im Grunde sich selbst noch mehr davor fürchtet.<sup>1)</sup> Ein genaues Spiegelbild dieses psychologischen Tatbestandes ist der Sprachgebrauch. Wahrscheinlich sind die einzelnen Prädikate, so auch Bezeichnungen wie *kyrios*, aus anderen Religionen gesammelt, aber in dem, was nun gesammelt ist, welche Namen der Götter bevorzugt werden, zeigt sich die innere Art der Zauberei. Neben wahren Sturmfluten von Machttaten der Gottheiten, die uns genannt werden, bei denen die Welt zitterte, die Berge bebten und die Himmel wankten, stehen ganze Kolonnen

<sup>1)</sup> Das beste Beispiel für dieses Spielen mit dem Grauen vor sich selbst bietet Lond. mag. pap. Nr. 46 Zeile 146 ff. (Deißmann, *LO* S. 113): *Ἐγώ (der Zauberer!) εἰμι ὁ ἀνέφαλος δαίμων, ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων τὴν δρασιν, ἰσχυρός, τὸ πῦρ τὸ ἀθάνατον ... ἐγώ εἰμι ὁ ἀστράπτων ... καὶ βροντῶν. Ἐγώ εἰμι ὃ ἐστὶν ὁ ἰδρὼς ὄμβρος ἐπιπεπτιων ἐπὶ τὴν γῆν ἵνα ὀχεύῃ. Ἐγώ εἰμι, ὃ τὸ στόμα καλεῖται δι' ὅλον.*

Soerster, Herr ist Jesus. II, 1.

von Namen, die Herrschaft, Macht, Kraft, Stärke, Vermögen und Gewalt der Götter zum Ausdruck bringen. Einer dieser Namen ist *kyrios*. Es wird oft als Anrede (*κύριε*) gebraucht, aber steht meist nicht allein. Das wäre zu wenig, um der Macht, um die es sich handelt, zu schmeicheln oder gar, um sie zu zwingen, viel zu wenig, um dem Gefühl des Grauens, das den Zauberer gepackt, annähernd Ausdruck zu geben. Das Gewirr der mannigfachen Bezeichnungen, *κύριος*, *δεσπότης*, *δυνάστης*, *κατάρχης*, *βασιλεύς*, *κοσμοκράτωρ*, *ἄναξ*, *τύραννος*, *κτίστης*, und der Zusammenstellungen *μάκαρ ἄφθιτε δέσποτα κόσμον*,<sup>1)</sup> *κύριε, θεὲ θεῶν, ἄναξ δαίμων*,<sup>2)</sup> *κύριε, χαῖρε, δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος*<sup>3)</sup> u. ä., längerer und kürzerer Lobpreisungen,<sup>4)</sup> all das erhellt auch für das mitten darin erscheinende *kyrios* den Inhalt: es bezeichnet lediglich die Macht der Gottheit. Der Gebrauch, den der Zauberer von diesem Wort macht, ist ein eigenartiger, aber genauer Ausdruck dieses Aberglaubens und seiner inneren Stimmung und Haltung.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Gr. Par. Zaub. Pap. 3. 445.    <sup>2)</sup> Ib. 3. 218.    <sup>3)</sup> Ib. 3. 713.

<sup>4)</sup> P. Anast. 477 ff.: *ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, ὁ μέγας νοῦς ἔννομος, ὁ τὸ πᾶν διοικῶν, . . . δαίμων δαιμόνων, θεὸς θεῶν, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων, ὁ ἀπλάνητος αἰὼν*. Gr. Par. Zaub. Pap. 2194 ff.: *ἦκε μοι ὁ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν δεσπότης ὑπάρχων, δύσιν καὶ ἀνατολὴν ἐφορῶν καὶ μεσημβρίαν καὶ ἄρκτον ἀποβλέπων, ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, σὸν εἰ ὁ κοσμοκράτωρ*. Sword of Moses, S. 179: „I conjure thee, . . . strong and powerful Chief over all the heavenly hosts . . . , King of the mysteries, Lord of the secrets . . .“ Gr. Par. Zaub. Pap. 1200 ff.: *„κόσμον κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε θεὲ θεῶν, . . . ὁ κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δαίμονας, αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκασιν*. P. Leid W 14<sup>a</sup>, 3. 7 ff.: *„ἐπικαλοῦμαι σε, βασιλεῦ βασιλέων, τύραννε τυράνων, ἐνδοκδο [!] ἐνδοξοτάτων, δαίμων δαιμόνων, ἀλκιμε ἀλκιμωτάτων, ἄγιε ἁγίων*. Die Beispiele lassen sich nach Belieben vermehren; sehr bezeichnend, aber zu lang, um es zu zitieren, ist P. Leid V Kol. 7<sup>a</sup>—8<sup>a</sup>.

<sup>5)</sup> Reizenstein hat verschiedentlich versucht, aus Zaubertexten Gebete sonst verschollener Gemeinden herauszufällen, deren Formeln dann der Zauberer übernahm. In der vorliegenden Arbeit sind diese Linien nicht weiter verfolgt. Doch sei bemerkt, daß sich wenigstens vorläufig kein besonderer *Kyrios*-Sprachgebrauch in diesen Texten finden läßt. *Kyrios*



### Drittes Kapitel.

## Khrios im Kaiserkult.

Jeder Blick in die Inschriften und in die Papyri bestätigt uns, daß der Kaiser khrios bzw. dominus genannt wurde. Darüber herrscht kein Streit. Aber über die Deutung dieser Erscheinung bestehen verschiedene Ansichten. Kattenbusch erklärt khrios für einen politischen Titel, der dieselbe Bedeutung habe wie Herrscher.<sup>1)</sup> Meist aber wird es für ein inhaltreiches religiöses Prädikat gehalten. Allerdings soll eine direkte Entlehnung des christlichen Khrios-Sprachgebrauches aus dem Kaiserkult kaum in Betracht kommen, aber dieser Sprachgebrauch soll charakteristisch sein für die Gefühle, die der Khrios-Ausdruck weckte. Die Entscheidung in dieser Frage ist darum so schwer, weil alle möglichen Ehrenprädikate, die dem Kaiser gegeben werden, durcheinandergehen.

Wir beginnen damit, den Kaiserkult ohne Rücksicht auf die Bezeichnungen zu betrachten. Um die Stimmung, die in ihm lebendig war, kennen zu lernen, lese man am besten die Beilagen 1—14 von P. Wendlands Werk, „Die hellenistisch-römische Kultur.“<sup>2)</sup> Ich gebe zur Einführung einige weniger bekannte Beispiele. Dio Cassius erzählt,<sup>3)</sup> daß, als König Tiridates Kaiser Nero in Neapel begrüßte, er *δεσπότην τε αὐτὸν ὀνομάσας καὶ προσκυνήσας*. In Rom war die feierliche Begrüßung. Da spricht Tiridates zu Nero: „*Ἐγὼ, δέσποτα, Ἀρσάκου μὲν ἔκγονος, Οὐολογαίου δὲ καὶ Πακόρου τῶν*

bleibt Ausdruck der Macht, Name des Herrscher-Gottes. Vgl. z. B. Reitzenstein Poimandres, S. 278: *ὁ βροντάζων ὁ ἀστράπτων, ὁ βρέχων ὁ σείων, ὁ θεὸς τῶν Αἰώνων. μέγας εἰ, κύριε θεέ, δέσποτα τοῦ παντός*, und derselbe: Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, S. 191 2 [= Dietrich in Fleckeisens Jahrbüchern, Suppl. XVI, S. 808] *μέλλω ἐπικαλεῖσθαι . . . τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην καὶ κύριον . . . δέσποτα τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν . . . σὺ εἰ κύριος, ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ ἀΐξων τὰ πάντα*. Auf das iranische Erlösungsmysterium ist erst einzugehen, wenn mehr Texte zugänglich sind.

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 596 ff.

<sup>2)</sup> Handbuch zum N. T. I, 2/3, 2.—3. Aufl. S. 406—411.

<sup>3)</sup> Hist. Rom. LXIII, 1 ff.

βασιλέων ἀδελφός, σὸς δὲ δοῦλός εἰμι. καὶ ἦλθον τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὥς καὶ τὸν Μίθραν καὶ ἔσομαι τοῦτο, ὃ, τι ἂν σὺ ἐπικλώσῃς. Σὺ γάρ μοι καὶ Μοῖρα εἶ καὶ Τύχη. Die Proklamation beim Tode des Claudius, die Neros Regierungsantritt verkündete, lautete: ὁ μὲν ὀφειλόμενος τοῖς προγόνοις καὶ ἐνφανῆς θεὸς Καῖσαρ εἰς αὐτοὺς κεχώρηκε, ὁ δὲ τῆς οἰκουμένης καὶ προσδοκηθεὶς καὶ ἐλπιοθεὶς Ἀυτοκράτωρ ἀποδέδεικται, ἀγαθὸς δαίμων δὲ τῆς οἰκουμένης [ἀρ]χή ὧν [μέγισ]τε πάντων ἀγαθῶν Νέρων...<sup>1)</sup> Eine Weihinschrift der Pergamener für Hadrian besagt: Ἀδριανῶι σωτήρι Ὀλυμπίωι. Πάντων ἀνθρώπων δεσπότης, βασιλεὺς τῶν τῆς γῆς χωρῶν, ἐπιφανέστατος νέος Ἀσκληπίος.<sup>2)</sup> Auf einer Münze aus Aurelians Zeit liest man: deo et domino nato.<sup>3)</sup> Das zeigt die Stimmung des Kaiserkultes. Worin bestand aber der Kult als solcher? Es wurde bei dem Namen des lebenden Kaisers oder seinem Genius geschworen, Monate wurden nach ihm genannt, er bekam einen goldenen Sessel und auf den Münzen umgab eine Strahlenkrone, das Abzeichen der Göttlichkeit, sein Bild. Feuer wurde vor ihm hergetragen und seine Statue in den Tempeln neben die der Götter gestellt. Der tote Herrscher wurde geehrt durch eine vom Senat beschlossene Erhebung zu den divi [θεοί], durch ein feierliches Begräbnis, bei dem man aus dem Scheiterhaufen einen Adler aufsteigen ließ, der die Seele des Kaisers gen Himmel zu den Göttern trug, durch Opfer und Spiele und die Errichtung von Tempeln und Altären für die neuen Götter.<sup>4)</sup> Das beleuchtet schon die Eigenart dieses Kultes. Er hat mit den Mysterien nichts zu tun, sondern ist ähnlich den Volkskulten Syriens oder Ägyptens. Das zeigt auch der Stein von Rosette,<sup>5)</sup> der den Kaiser als eine Gottheit neben die in den Tempeln schon verehrten stellte und denselben Kult für ihn anordnete, den die

<sup>1)</sup> POx 1021 = p. Riewald, a. a. O. S. 327.

<sup>2)</sup> Fränkel, Inschriften von Pergamum Nr. 365.

<sup>3)</sup> Beurlier, essai sur le culte rendu aux empereurs Romains. Paris 1890. S. 51.

<sup>4)</sup> Siehe die Zusammenstellung der Kaiserehrungen bei Beurlier a. a. O. S. 41—76. <sup>5)</sup> DOr Nr. 90.

anderen Tempelgötter schon bekamen. Aber der Kaiserkult hat doch einen eigenen Charakter. Er ist keine Religion, sondern eine besondere Art der Verehrung. Kaum je wird ein θεός, ein verstorbener vergötterter Herrscher, zur Hilfe in einer Not angerufen<sup>1)</sup> oder ihm für Errettung aus einer gefährvollen Lage gedankt. Der Gott-Kaiser wird nur verehrt, erwartet wurde nichts von ihm.

Welche Titel und Ehrenprädikate bekam der also Verehrte? Die alten Ägypter redeten den Herrscher mit „O König, unser Herr“ an.<sup>2)</sup> Von den Nabatäern berichtet Baethgen,<sup>3)</sup> daß ihnen die Vergötterung verstorbener Herrscher nicht fremd gewesen sei. Dussaud berichtet von einer Weihinschrift für Hadad, die von dem König Panammu errichtet worden ist,<sup>4)</sup> um nach seinem Tode seinen eigenen Kult mit dem des Gottes zu verbinden. Am wichtigsten für die Ausbildung des Herrscherkultes ist die Zeit Alexanders des Großen. Er wurde als der Sohn des Sonnengottes angesehen. Die Hellenen in Ägypten weihten zunächst ihm als dem Reichsgründer, dann seinen Nachfolgern nach ihrem Tode, schließlich auch den lebenden Herrschern einen Kult. Die Entwicklung ist in den verschiedenen Diadochenreichen verschieden. Das Kommagene- und Attalidenreich ging nicht so weit wie Ägypten und Syrien. Der Kyrios-Ausdruck begegnet uns in Ägypten zuerst auf der Rosettana, wo der König κύριος βασιλειῶν μεγαλόδοξος und κύριος τριακονταετηρίδων heißt. Diese beiden mit kyrios zusammengesetzten Ehrenprädikate tragen politische Färbung; der Titel, der des Herrschers Stellung als göttliches Wesen wiedergibt, lautet: ... εἰκόνας ζώσης τοῦ Διός, υἱοῦ τοῦ Ἡλίου, Πτολεμαίου αἰωνοβίου, ἡγαπημένου ὑπὸ τοῦ Θεᾶ.<sup>5)</sup> Über diesen Gebrauch von kyrios als Bezeichnung des Herrschers geht auch das nicht hinaus, was die

<sup>1)</sup> Nur der schmeichlerische Dichterschwung des Verbannten hat sich auch dazu imstande gezeigt: Ovid, ars I, 203: Marsque pater Caesarque pater, date numen eunti. ex Ponto IV, 9, 111 f.: his (Augustus und seiner Familie bzw. deren Bildern) ego do totiens cum ture precantia verba, Eo quotiens surgit ab orbe dies.

<sup>2)</sup> Deißmann, *EW* S. 300. <sup>3)</sup> a. a. O. S. 109.

<sup>4)</sup> 8. Jahrh. ante. Paulh-Wissowa VII, Sp. 2159.

<sup>5)</sup> DOr 90, 3. 3. Text auch bei Wendland, a. a. O. S. 406 f.

Inschrift von Philae<sup>1)</sup> uns mitteilt: *ἦκω πρὸς τὴν κυρίαν Ἰσιν καὶ πεποίηκα τὸ προσκύνημα τοῦ κυρίου βασιλέως, θεοῦ νέου Διονύσου Φιλοπάτορος* (Ptolemaeus XIII). Hier ist *kyrios* verstärkendes Ehrenprädikat zu „König“, wie bei *ὁ κύριος ἡγεμὼν*, *κύριε ἀδελφέ* und ähnlichen Wendungen, die wir schon kennen lernten;<sup>2)</sup> die göttliche Stellung drückt „*νέος Διόνυσος*“ aus. Für die erste Kaiserzeit mehrten sich die Zeugnisse für *kyrios*. Aus Neros Zeit ist uns in Syrien die Inschrift<sup>3)</sup> *ὅπερ τῆς τῶν κυρίων Σεβαστῶν σωτηρίας* erhalten, auch hier ist *kyrios* lediglich verstärkendes Beiwort zu *Σεβαστός*. Ähnlich ist es mit einer Reihe von Inschriften aus derselben Gegend, wo von *βασιλεὺς Ἡρώδης κύριος*, *κύριος βασιλεὺς Ἀγρίππας*, *βασιλεὺς Ἀγρίππας κύριος*, *βασιλεὺς μέγας Ἀγρίππας κύριος*<sup>4)</sup> die Rede ist.

Inzwischen war in Rom ein wichtiger Beschluß gefaßt: 27a bestimmte der Senat für den Kaiser als Ehrennamen, der ihn über die anderen Sterblichen erhob, Augustus = *Σεβαστός*.<sup>5)</sup> Der verstorbene Kaiser wurde zum *divus* (θεός) erhoben. Schon unter Augustus, vielleicht dann am stärksten, wird ein Unterschied zwischen den Römern und den Orientalen gemacht. Das zeigt vor allen Dingen die Antwort des ersten römischen Kaisers auf die Bitte der Provinzen Asien und Bithynien, ihm Tempel und Kult errichten zu dürfen. Die Römer dieser Provinzen bekommen einen Tempel der Roma und des *divus* Julius, die Eingeborenen einen solchen „*Ρώμη καὶ Σεβαστῶ*“. Tiberius ließ von den Eingeborenen den Senat und sich verehren, von den Römern aber nur den *divus* Augustus. Die nicht von Rückschlägen freie Entwicklung der nächsten Zeit brauchen wir nicht im einzelnen zu verfolgen. Aber eins ist wichtig: der offizielle Kaiserkult war nicht dem *kyrios*, sondern dem *Σεβαστός* gewidmet. Das zeigt sich schon in der oben genannten

<sup>1)</sup> DOr 186, 62a vor der Tür des Isis-Tempels.

<sup>2)</sup> s. S. 60. <sup>3)</sup> DOr 606. <sup>4)</sup> DOr 415. 418. 423. 425. 426.

<sup>5)</sup> Seine Bedeutung erhellt aus Veget. d. r. m. II, 5 = Finke, a. a. O. S. 8: nam Imperatori, cum Augusti nomen accepit, tanquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio. Vgl. auch die von Schoener. a. a. O. S. 459 f. genannten Stellen.

Bezeichnung der Tempel der asiatischen Provinzen, es zeigt sich aber vor allem in einem Umstand, dem meines Erachtens großes Gewicht zukommt: ich habe von CIG IG und einigen Papyrius-Sammlungen die Indices nachgeschlagen und die Texte verglichen unter dem Gesichtspunkt, wie die *ιερείς, ιέρειαι, ἀρχιερείς, ἐπίτροποι* des Kaisers heißen und habe gefunden, daß sie mit einer einzigen Ausnahme nie *ιερεὺς . . . τοῦ κυρίου* heißen.<sup>1)</sup> Sogar die Hymnoden heißen *ὕμνων δοῦ θεοῦ Σεβαστοῦ*.<sup>2)</sup> Das zeigt unwiderleglich, daß der offizielle religiöse Titel der Herrscher nicht *kyrios*, sondern *Sebastos* ist.

Die nähere Erörterung des Problems beginnen wir am besten mit dem Titel *dominus* im Munde freier Römer, worüber wohl am ehesten eine Einigung erzielt werden kann. Sueton berichtet von Augustus: *Domini appellationem ut maledictum et obprobrium semper exhorruit. Cum, spectante eo ludos, pronuntiatum esset in mimo: O dominum aequum ac bonum! et universi quasi de ipso (Augustus) dictum exultantes comprobassent, et statim manu vultuque indecoras adulationes repressit et insequenti die gravissimo corripuit edicto; dominumque se posthac appellari ne a liberis quidem aut nepotibus suis vel serio vel ioco passus est, atque eius modi blanditias etiam inter ipsos prohibuit.*<sup>3)</sup> Hier wird *dominus* als Schmeichelei empfunden, nicht, weil es göttliches Prädikat ist, sondern weil es freier Römer unwürdig ist, sich derartig als Sklaven hinzustellen.<sup>4)</sup> Dazu stimmt auch der Ausspruch des Tiberius: *δεσπότης μὲν τῶν δούλων, αὐτοκράτωρ δὲ τῶν στρατιωτῶν, τῶν δὲ ἄλλων λοιπῶν πρόκριτός εἰμι*.<sup>5)</sup> Über Domitian

<sup>1)</sup> Die einzige Ausnahme steht CIG 4036: *ἐπίτροπον τῶν Κυρίων ἡμῶν ἐπὶ ἀσύλων*. Ein einziges Beispiel für den göttlichen Charakter von *Sebastos* sei hier genannt: E. Kornemann, Zur Gesch. d. ant. Herrscherkulte, Klio I. Leipzig 1901, S. 108 = Bull. de Corr. Hell. XI, 1887, S. 307 ff.: *ἐπιτελέσας δὲ καὶ τὰς θυσίας τοῖς τε θεοῖς καὶ τοῖς Σεβαστοῖς* (52 post). Vgl. auch die Altäre mit der Aufschrift *Sebastois*, von denen Böhlig, Geisteskultur S. 17 spricht. Siehe auch Kornemann, S. 105—108.

<sup>2)</sup> Fränkel, Pergamenische Inschriften II, 374 A = Kornemann, a. a. O. S. 99, 5. <sup>3)</sup> Sueton (rec. Roth, Leipzig 1898) Aug. 53.

<sup>4)</sup> Vgl. Schoener, a. a. O. S. 475.

<sup>5)</sup> Dio Cassius LVII, 8, 2; Siehmann im Handbuch zum N. T. zu Röm. 109 S. 94.



berichtet Sueton, daß ihm im Amphitheater zugerufen wurde: domino et dominae feliciter! Wie das gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang hervor. Nach dem zitierten Satz erzählt Sueton noch ein Beispiel von Domitians absoluter Herrscherwillkür und berichtet dann, daß er förmliche Briefe an die Prokuratoren so beginnen ließ: „Dominus et deus noster hoc fieri iubet,“ und daß er nicht einmal in Wort oder Rede anders genannt wurde.<sup>1)</sup> Sueton faßt also nach dem Zusammenhang dominus als Despoten-Titel auf. Ähnliche Auffassung dieses Wortes zeigt neben den Stellen, die wir oben kennen lernten, als wir über den Sinn von *kyrios* und *δεσπότης* handelten, Aur. Vict. Caes. 39, 4, wo es von Diokletian heißt, daß er „se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti deum,“<sup>2)</sup> denn diese Notiz unterscheidet die Anrede als dominus und die Anbetung als deus. Dominus bezeichnet also den Herrscher als solchen, nicht als Gegenstand der Verehrung. Das gilt für die lateinische Reichshälfte. Dominus ist staatsrechtlicher Titel.<sup>3)</sup>

Schwieriger wird die Untersuchung, wenn wir uns dem Orient zuwenden, denn es gibt kaum feste Maßstäbe zur Beurteilung. *Αὐτοκράτωρ* ist sicherlich kein Titel, der irgendwie religiöse Färbung trägt, aber doch heißt es einmal: *πρὸς τὸν θειότατον Αὐτοκράτορα*.<sup>4)</sup> Der, der *Αὐτοκράτωρ*, Oberhaupt des Staates, genannt wird, ist als solcher *θειότατος*, zu verehren. Doch ändert dies an der grundsätzlichen Verschiedenheit der Titel *Σεβαστός*, *θεός*: *Καῖσαρ*, *Αὐτοκράτωρ*, [*κύριος*?] nichts. Die Frage, die wir uns zu stellen haben, muß lauten: wann wurde unwillkürlich *kyrios* angewandt, dann, wenn man

<sup>1)</sup> Domit. XIII.    <sup>2)</sup> ed. Pichlmann, Leipzig 1911 = Dalman, Worte Jesu S. 271, Schoener, a. a. O. S. 478.

<sup>3)</sup> Kattenbusch, a. a. O. S. 612: „In Beziehung auf den Caesar war der Begriff des ‚Dominats‘ ein staatsrechtlicher. Er stand gegenüber dem des ‚Prinzipats‘. Nur princeps wollte Augustus sein und diejenigen Kaiser, die mit Bewußtsein seine Tradition aufrecht erhielten, so besonders Tiberius, lehnten das Prädikat ‚dominus‘ ab.“ Vgl. auch Deßmann, *EO* S. 299, 5 und derselbe in Deutsche Lit.-Ztg. 1906, Sp. 588.

<sup>4)</sup> CIG 383216 aus Aezan.

beiläufig vom Kaiser sprach, von seinen Verordnungen usw., oder dann, wenn man an den dachte, dem Opfer, Spiele und Verehrung gegeben wurde? Ist letzteres der Fall, dann schließt jedes nachdrücklich gebrauchte *kyrios* das Bekenntnis zur Gottheit des Kaisers in sich, die vielen Fälle aber, wo *kyrios* im gewöhnlichen Leben, bei kurzer Datierung usw. erscheint, sind als abgeblaßter Sprachgebrauch zu bewerten. Im anderen Fall bezeichnet *kyrios* zunächst den Herrscher über seine Untertanen, und wo es mehr als nur das Untertanenbewußtsein ausdrückt, liegt dies darüber hinausgehende Gefühl nicht von vornherein im Worte *kyrios*, sondern darin, daß die Person, die „Herr“ ist, auch noch religiös verehrt wird. Daß zwischen den beiden gezeigten Alternativen ein Unterschied ist, zeigt sich vor allen Dingen dann, wenn die eine von beiden Seiten bestritten wird, sei es die Göttlichkeit (wie es z. B. die Christen taten), sei es die Herrschaftsansprüche des Kaisers (wie es bei den Sicariern der Fall war). Die Bedeutung der Frage für unser Thema liegt darin, daß wir die Gefühle und Anschauungen, die das Wort *kyrios* im Altertum weckte, erkennen. Dann aber hängt von ihrer Beantwortung die Zeichnung des Bildes, das man sich von dem Kampfe des römischen Staates mit dem Christentum macht, ab.

Drei Stellen können die Ansicht begründen, daß *kyrios* den kultisch zu verehrenden Herrscher meine. Die erste Stelle ist Tertullian, ap. Kap. 34:<sup>1)</sup> „Augustus, imperii formator, ne dominum quidem dici se volebat et hoc enim dei est cognomen. Dicam plane imperatorem dominum, sed more communi, sed quando non cogor, ut dominum dei vice dicam ... qui pater patriae est, quomodo dominus est. Sed et gratius est nomen pietatis quam potestatis.“ Tertullian lebte in Karthago, von wo uns viele Beispiele für die Anwendung des Herrennamens auf die Gottheit erhalten sind.<sup>2)</sup> Darum sagt Tertullian, daß *dominus dei cognomen*

<sup>1)</sup> Tertullian, Apolog. The Text of Oehler ... by John E. B. Mayor. 1917, Cambridge.

<sup>2)</sup> Ich nenne nur die oft erhaltene Inschrift: לרבית לתנת פון בעל לרבית לתנת פון בעל Baethgen, a. a. O. S. 26.

ist. Aber er kennt auch einen *mos communis*, den auch ein Christ unbedenklich mitmachen kann. Daneben erwähnt er allerdings die Möglichkeit, *dominus dei vice* sagen zu müssen. Er sagt aber nicht, ob das verlangt worden ist. Man kann geneigt sein zu sagen, es sei natürlich verlangt worden, denn Tertullian rechne mit der Möglichkeit. Aber so einfach liegt das Problem nicht. Wir haben zahlreiche Märtyrerakten, die angeben, was von den Christen verlangt worden ist. Da gibt es allerdings eine Stelle, aber eben auch nur eine, die davon spricht, daß von den Christen ein Bekenntnis zu der *κυριότης* des Kaisers verlangt worden sei: Mart. Pol. 8, 2. Der Eirenarch Herodes und sein Vater Niketes treffen den greisen Polycarp, als er gefangen weggeführt wird und fragen ihn: *τί γὰρ κακόν ἐστιν εἰπεῖν· Κύριος καῖσαρ, καὶ ἐπιθῆσαι καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα καὶ διασώζεσθαι*. Nun sollte man erwarten, daß in der nachfolgenden Verhandlung neben dem Verlangen nach Opfer und „was dem folgt“, auch das Bekenntnis „Caesar ist Herr“ eine Rolle spielt. Das ist aber nicht der Fall. Im ganzen Verlauf des Prozesses und der Hinrichtung wird mit keinem Wort mehr hierauf zurückgegriffen. Auch in den anderen uns erhaltenen Martyrien wird nie verlangt, *κύριος Καῖσαρ* zu sagen. Das ist um so überraschender, als wir von anderer Seite tatsächlich von einer Weigerung, den Kaiser *δεσπότης* zu nennen, wissen. Josephus berichtet von den Sicariern: *πάσης γὰρ ἐπ' αὐτοὺς βασάνου καὶ λύμης τῶν σωμάτων ἐπινοηθείσης ἐφ' ἓν τοῦτο μόνον, ὅπως αὐτῶν Καίσαρα δεσπότην ὁμολογήσωσιν, οὐδεὶς ἐνέδωκεν οὐδ' ἐμέλλησεν εἰπεῖν ... μάλιστα δ' ἡ τῶν παιδῶν ἡλικία τοὺς θεωμένους ἐξέπληξεν. οὐδὲ γὰρ ἐκείνων τις ἐξεκινήθη Καίσαρα δεσπότην ἐξονομάσαι.*<sup>1)</sup> Woher kommt dieser Unter-

<sup>1)</sup> Josephus, bell. VII, 418 f. ed. Niese (VII, 101). Dazu aus der Zeit der Schätzung bell. II, 81 (118 N) der Bericht über den Aufstand des Judas, der *καρίζων, εἰ ... μετὰ τὸν θάτον οἴσουσι θνητοὺς δεσπότης* (Klostermann bei Siegmann im Handbuch zum N. T. im Exkurs zu Luk. 21 S. 394), Windisch bei Siegmann zu Jud. 4 und Theophylact in Cap. XIII Luc. S. 422 Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus ed. Wettstein 1753, v. *κύριος*, wo von Judas Galilaeus berichtet wird: *μηδένα ἀνθρώπων μηδὲ μέχρι στόματος ἀνέ-*

schied, daß den Christen gegenüber die Römer nie darauf bestanden, den Kaiser *kyrios* zu nennen, daß vielmehr bei ihnen der Punkt, wo der Konflikt entstand, stets das Opfer oder das Schwören bei dem Kaiser und seinem Genius war? Der Grund kann nur darin liegen, daß die Juden von der Teilnahme an dem Kaiserkult befreit waren. Dann ist der Schluß unvermeidlich, daß die Forderung an die Juden, den Kaiser *δεσπότης* zu nennen, nichts mit dem Kaiserkult zu tun hatte, denn davon waren die Juden befreit! Wenn wir nun bedenken, daß die jüdischen Märtyrer Sikarier waren, wissen wir, warum sie den Kaiser nicht Herr nennen wollten: er sollte nicht ihr Oberhaupt sein.<sup>1)</sup> Hier tritt die Teilnahme an dem Kaiserkult und das politische Untertanenverhältnis auseinander, von dem ersteren waren die Juden entbunden, das zweite wurde von ihnen verlangt, die Sikarier aber lehnen auch das ab. Auch haben wir Texte, in denen Juden (nicht Sikarier) den Kaiser mit *δέσποτα*, *Καῖσαρ κύριε* und *κύριέ μου* anreden.<sup>2)</sup> So erscheint die Anerkennung des Kaisers als *κύριος* bzw. *δεσπότης* durchaus als ein politischer Akt, der an und für sich mit dem Kaiserkult, mit der Verehrung des Herrschers als Gott nichts zu tun hat.<sup>3)</sup> Diese Auslegung des Mart. Pol. wird durch ein weiteres antikes Zeugnis erhärtet. Ich meine den Huldigungseid der Bewohner von Assus. In so überschwenglichen Worten auch die Einleitung sich ergeht, die den Beschluß der Assier mitteilt, eine Gesandtschaft an den neuen Kaiser zu senden, „da bei der Botschaft von dem von allen

χεσθαι λέγειν Κύριον μηδὲ κατὰ τινα τιμὴν καὶ φιλοφροσύνην μηδ' αὐτὸν βασιλεύοντα, ὅθεν καὶ πολλοὶ αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ μὴ εἰπεῖν Κύριον τὸν Καῖσαρα χαλεπῶς ἠνέζοντο.

<sup>1)</sup> Dalman, Worte Jesu S. 112 spricht von den Eiferern, „deren Prinzip es war, nur Gott und keinen Menschen als ‚Führer und Herrscher‘ (*ἡγεμόνα καὶ δεσπότην*) über Israel anzuerkennen.“

<sup>2)</sup> So redet Philo den Caligula mit *Γάρε δεσποτα* an (Leg. ad Gaium, CW § 290 = 588 M). Ferner P. Par. 2376 bis = *Révue des ét. juifs*, XXVII S. 72 ff. und Wilken in *Hermes* XXVII, S. 464 ff. = P. Par. 68 III<sup>r</sup>. 3I. 14, VI<sup>v</sup>. 3I. 8.

<sup>3)</sup> Gegen Dölger, der in *IXΘΥΣ* S. 396 sagt, daß für die Juden *kyrios* der eine Gott sei und darum die Nennung des Kaisers als *kyrios* für sie Identifikation mit diesem einen Gott bedeute.

Menschen ersehnten Regierungsantritt des Kaisers die Freude der Welt keine Grenzen mehr kannte und jede Stadt und jedes Volk eilte, den Gott zu sehen, weil für die Menschheit nun das glücklichste Zeitalter angebrochen sei," so enthält doch der Huldigungseid selbst kein Gelöbniß zur sakralen Verehrung des Kaisers, sondern nur den Schwur: „*εὐνοήσῃν Πατρὶ Καίσαρι Σεβαστῷ καὶ τῷ σύμπαντι οἴκῳ αὐτοῦ καὶ φίλους τε κρινεῖν, οὓς ἂν αὐτὸς προαιρῇται καὶ ἐχθροὺς, οὓς ἂν αὐτὸς προβάλλῃται, εὐορκοῦσιν μὲν ἡμῖν εὖ εἶη, ἐφιορκοῦσιν δὲ τὰ ἐναντία.*“ Diese Loyalitätskundgebung aber wird durch eine feierliche Handlung der Abgeordneten besiegelt. Im Tempel beten sie für das Heil des Kaisers und bringen dem kapitolinischen Jupiter ein Opfer im Namen der Stadt.<sup>1)</sup> Dies Gebet ist keine Anerkennung der Göttlichkeit des Kaisers, sondern ein in Gebetsform gekleidetes Treugelöbniß dem Herrscher gegenüber. Ein solches Treugelöbniß wird auch im Mart. Pol. verlangt und zwar mit den Worten: *κύριος Καῖσαρ*, und ein Opfer, nicht zu dem Kaiser, sondern zu irgend einem Gott, soll es besiegeln. Und nicht an dem Treugelöbniß, nicht an dem *κύριος Καῖσαρ* wurde der unbeugsame Widerstand der Christen wach, sondern an dem Opfer.<sup>2)</sup> Die Berichte über die Sikarier, das Martyrium des Polukarp und der Huldigungseid der Assier zeigen, daß *κύριος Καῖσαρ* die Anerkennung des Kaisers als des politischen Oberhauptes und nicht mehr enthält. Darum konnten auch die Christen, ebenso wie die Juden, den Kaiser ruhig mit *κύριε* und *δέσποτα*

<sup>1)</sup> DS<sup>2</sup> Nr. 364. „*οἵτινες [die Abgeordneten der Stadt] καὶ ἐπὶ τῆς Πατρὸς Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ σωτηρίας ἐδξάμενοι διὰ Καπιτωλίῳ ἐθύσαν τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι.*“

<sup>2)</sup> Dazu, daß das von den Christen verlangte Opfer durchaus nicht immer ein Opfer zu dem Kaiser war, vgl. auch Beurlier, a. a. O. S. 273: „Est-ce à dire que plus que tout autre, le culte impérial ait été exigé des chrétiens, et qu'on ait conduit les martyrs devant la statue du prince plutôt que devant celle d'un autre dieu? Les actes authentiques des martyrs prouvent qu'il n'en était pas ainsi. La plupart du temps, on traînait les chrétiens au temple le plus proche. On savait qu'ils avaient une égale répugnance pour tous les dieux du Panthéon romain. Qu'importait donc que ce fût à Jupiter, à Mercure ou à Auguste qu'on leur demandât de sacrifier?“



anreden. Bezeichnend ist in dieser Beziehung eine Stelle aus dem Mart. Pauli,<sup>1)</sup> wo der Mundschenk Neros sich zu dem βασιλεὺς τῶν αἰώνων, Jesus, bekennt und, vom Kaiser ausdrücklich gefragt: „Πάτροιλε, καὶ σὺ στρατεύῃ τῷ βασιλεῖ ἐκείνῳ,“ antwortet: „Ναί, κύριε Καῖσαρ.“

Daselbe Resultat ergibt sich auch aus der dritten Stelle, die für die sakrale Bedeutung sprechen könnte und die auch Bouisset heranzieht. Das ist eine Stelle aus den Akten der scillitanischen Märtyrer.<sup>2)</sup> Saturninus verlangt: „iura per genium domni nostri imperatoris. Speratus dixit: Ego imperium huius seculi non cognosco; sed magis illi Deo servio, quem nemo hominum vidit nec videre his oculis potest. furtum non feci . . . quia cognosco domnum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium.“ Warum kommt auf die Aufforderung, bei dem Genius des Herrn Kaisers zu schwören, diese Antwort? Man schwört bei dem, der allwissend und allmächtig ist. Schwört man bei dem Kaiser, so hält man den imperator für allwissend und allmächtig, für Gott, und sein imperium für göttlich. Das tun die Christen nicht. Daher kommt der Widerstand und der Widerspruch gegen das imperium huius seculi. Aber um den dominus-Titel handelte es sich nicht.

Einer weiteren Erscheinung müssen wir gedenken. Deißmann macht<sup>3)</sup> mit allem Vorbehalt darauf aufmerksam, daß die christlichen Kaiser sich nicht *kyrios*, sondern *δεσπότης* nennen ließen. Vielleicht sei der Grund dafür die Abneigung der Christen gegen den *Kyrios*-Titel in seiner Anwendung auf die Herrscher gewesen. Aber erstlich können wir, wie auch Deißmann hervorhebt, eine Reihe von Zeugnissen anführen, die zeigen, daß auch die vorchristlichen Kaiser schon *δεσπόται* genannt wurden.<sup>4)</sup> Andererseits heißt auch Konstantin noch,

<sup>1)</sup> ed. Lipsius, Leipzig 1891, S. 13 P.    <sup>2)</sup> § 3—6, ed. R. Knopf, S. 33.

<sup>3)</sup> Deißmann, *EW* S. 303.

<sup>4)</sup> Außer den schon S. 684 genannten Stellen noch: τὸν θεὸν ἀμῶν καὶ δεσπόταν (Antoninus Pius, Catyshev, Inscr. or. sept. Pont. Eux IV, 71, 7 = Bauer bei Siegmann zu Joh. 20, 28. POx 120415 (Diokletian) Gr. Pap. Br. mus. V, 1647; Grenfell-Hunt, new cl. fr. 79, 15, II 6. DOr 769. (Diokletian und Maximian) DS<sup>2</sup> 420, 23: Maximinus. Die Anrede *δεσποτα* an Hadrian zeigt Exc. bei Math. vet. S. 13/48: Schoener, a. a. O. S. 477.

wenn auch äußerst selten, *kyrios*.<sup>1)</sup> Aber am schwersten wiegt wohl die Beobachtung des Sprachgebrauchs unter Julian. Er hat eine Christenfeindliche Politik getrieben. Aber er hat sich nicht wieder *kyrios* nennen lassen.<sup>2)</sup> Dabei war er der Kaiser, unter dem der Kampf zwischen Heidentum und Christentum am schärfsten tobte.<sup>3)</sup> Man sollte erwarten, daß, wenn die christlichen Kaiser als Christen *kyrios* gemieden und *δεσπότης* bevorzugt hätten, dies als eine markante Phase des Kampfes gegen das Heidentum uns überliefert wäre. Auch ist zu erwähnen, daß der Umstand, daß Jesus *δεσπότης* genannt wurde, die christlichen Kaiser nicht hinderte, sich ebenso zu nennen.<sup>4)</sup>

Andere Beobachtungen weisen in dieselbe Richtung. Zunächst nenne ich aus alter Zeit den Pāan, den die Athener dem Poliorketes zu Ehren sangen und den Bouisset für seine These als Beleg anführt. Ich teile den ganzen Pāan hier mit, weil dadurch erst die Sachlage klar wird:<sup>5)</sup>

Ὁ τοῦ κρατίστου παῖ Ποσειδῶνος θεοῦ,  
 ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοὶ  
 ἢ οὐκ εἶσιν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἐν,  
 οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν.  
 πρῶτον μὲν εἰρήνην ποιήσον, φίλιτα·  
 τὴν δ' οὐχὶ Θηβῶν, ἀλλ' ὅλης τῆς Ἑλλάδος  
 Αἰτωλὸς ὅστις ἐπὶ πέτρας καθήμενος,  
 τὰ σώμαδ' ἡμῶν πάντ' ἀναρπάσας φέρει,  
 Αἰτωλικὸν γὰρ ἀρπάσαι τὰ τῶν πέλας,  
 μάλιστα μὲν δὴ σχόλασον αὐτός· εἰ δὲ μή,  
 τὴν Σφίγγα ταύτην ὅστις ἢ κατακρημνιεῖ

καίρε, κάφροδίτης.  
 ἢ οὐκ ἔχουσιν ὧτα  
 σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν,  
 εὐχόμεσθα δὴ σοι·  
 κύριος γὰρ εἰ σὺ.  
 Σφίγγα περικρατοῦσαν  
 ὥσπερ ἡ παλαιά,  
 κοῦκ ἔχω μάχεσθαι·  
 νῦν δὲ καὶ τὰ πόρρω·  
 Οἰδίπουν τιν' εὐρέ,  
 ἢ σποδὸν ποιήσει.

<sup>1)</sup> IG V, 1420 τῶν κυρίων ἡμῶν Κωνσταντίνου μεγίστου βασιλέος καὶ ... Κωνσταντίνου τῶν ἐπιφανεστάτων Καισάρων.

<sup>2)</sup> J. S. 69, 1. Dazu noch Inschr. v. Magn. 207, 7 (G. Thieme, Die Inschr. v. Magn. an Maeander, Diss., Heidelberg 1905, S. 30, 2): παντὸς ἀνθρώπων ἔθνους ἀγαθὸς δεσπότης (Julian). DS<sup>2</sup> 424 (J. S. 69, 1). BGU 2187 heißt Julian *δεσπότης* (Dalman, Worte Jesu S. 271) und redet selbst von Konstantin als βασιλεὺς ... καὶ κύριος πάντων (Schoener, a. a. O. S. 479).

<sup>3)</sup> Vgl. die Spuren dieses Kampfes bei O. Weinreich, a. a. O. S. 22, 41.

<sup>4)</sup> Bezeichnend ist BGU 3141 ff. = P 2569 von 630 p: ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ δεσπότου Ἰησοῦ Χριστοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν βασιλείας τῶν θειοτάτων καὶ εὐσεβεστάτων ἡμῶν δεσποτῶν καὶ μεγίστων ἐργετῶν τῶν αἰωνίων ἀγοῦστων καὶ αὐτοκρατόρων. Für die Zeit des Diokletian s. Akten der Agape usw., Knopf S. 86, 13 f.: ἐπιφάνεια τοῦ δεσπότου καὶ σωτῆρος. <sup>5)</sup> Athenaios VI, 63. ed. Kaibel, Leipzig 1887.

„Wir bitten dich zu allererst, schaff Frieden, denn du bist Herr. Wir haben keine Kraft, um zu kämpfen, kein Heer und der Ätolier bedrängt uns hart...“ Wie die Sklaven ihren Herrn um Schutz bitten, so die Athener ihren Herrn Poliorketes. Er ist ihr *kyrios*, ihr Oberhaupt, darum muß er für sie sorgen. Diese Stelle besagt also nicht, „du bist Gott,“ sondern „du bist unser unumschränkter Herrscher.“

Serner besitzen wir die offiziellen Titel, mit denen die Herrscher angeredet wurden, oder mit denen sie sich selbst bezeichneten. Domitian nannte sich *dominus et deus*.<sup>1)</sup> Das sind nach Kattenbusch nicht zwei sich gegenseitig deutende Titel, sondern *dominus* drückt die politische Stellung des Herrschers aus, *deus* die göttliche.<sup>2)</sup> Die offiziellen Formen, mit denen von dem ägyptischen König gesprochen wurde, habe ich auf Grund der Rosettana schon genannt.<sup>3)</sup> Auf dem Denkmal von Nemrod-Dagh nennt sich der Erbauer *θεος δίκαιος επιφανής*.<sup>4)</sup> In einem Bittgesuch an die Kaiser lautet die Anrede:<sup>5)</sup> *τοῖς εὐμενεστάτοις Αυτοκράτορσιν Σεονήρῳ καὶ Ἀντωνίνῳ τοῖς πάντων ἀνθρώπων σωτήρσι καὶ εὐεργέταις ... χαίρειν*. In der Antwort nennen sich die Kaiser selbst: *Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Α. Σεπτίμιος Σεονήρος Εὐσεβῆς Περίναξ Σεβαστὸς ... μέγιστος καὶ Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ. ... Ἀντωνῖνος Εὐσεβῆς Σεβαστὸς χαίρειν*.<sup>6)</sup> Die eigentliche Anrede im Brief selbst lautet: *ὦ φιλανθρωπότατοι Αὐτοκράτορες*.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. S. 104.

<sup>2)</sup> Die sakrale und politische Stellung des Kaisers wird auch sonst nebeneinander genannt, so z. B. Paus. I 3, 2 (Riewald, a. a. O. S. 331): *ἐνταῦθα (Athen) ἔστηκε Ζεὺς ὀνομαζόμενος Ἐλευθέριος καὶ βασιλεὺς Ἀδριανός*. Ähnlich BGU 1200, 10 f.: *ὑπὲρ τοῦ θεοῦ καὶ κυρίου Αὐτοκράτορος Καίσαρος* (12—11 a), wobei die drei letzten Worte eine Einheit bilden und *kyrios* nur verstärkendes Höflichkeitwort ist (s. auch Kattenbusch, a. a. O. S. 613). <sup>3)</sup> s. S. 101.

<sup>4)</sup> Michel, *recueil d'inscriptions grecques*, Brüssel 1900, Nr. 735.

<sup>5)</sup> POx 705 3. 15 u. 65. <sup>6)</sup> Ib. 3. 1 u. 54.

<sup>7)</sup> Ib. 3. 21 u. 69 f. Ähnlich Cassius Dio LXXII, 15, 5. (Riewald, a. a. O. S. 284). Auch die offizielle Anrede der ägyptischen Könige von seiten der Priester bietet kein *kyrios*: CIG 4896 (127—117 a): *βασιλεῖ Πτολεμαίῳ καὶ βασιλίσῃ Κλεοπάτρᾳ τῇ ἀδελφῇ καὶ βασιλίσῃ Κλεοπάτρᾳ τῇ γυναικί, θεοῖς Εὐεργέταις, χαίρειν οἱ ἑστές*. Ebenso P. Leid G 3. 9 f. 13... H 3. 9. 12—14. J 3. 7—9. 12 f. 13 f.

Weiter führe ich zum Beweise, daß *kyrios* nicht den göttlich zu verehrenden Herrscher bezeichnet, die Tatsache an, daß kein verstorbener Herrscher *kyrios* genannt und als solcher verehrt wird. Das ist um so erstaunlicher, als das Christentum Jesus nicht nur als auf Erden wandelnden Herrn, sondern auch als Erhöhten so bezeichnet. Wenn die Griechen den gestorbenen Kaiser *θεός* nannten, warum dann nicht die Orientalen *kyrios*? Das kann nur daraus erklärt werden, daß *kyrios* in seiner Anwendung auf den Herrscher diesen nicht als Gott, sondern als Oberhaupt des Staates bezeichnete. Das sagt auch Tertullian, indem er *parens* und *dominus* als *nomen pietatis* und *nomen potestatis* gegenüberstellt.<sup>1)</sup> Dann haben wir auch Beispiele, die uns unzweifelhaft einen politischen Gebrauch von *kyrios* zeigen. Vor allen Dingen ein Bericht Philo.<sup>2)</sup> Agrippas verfehlter Versuch, in Ägypten zu landen, leitet zu einem Volksauflauf, bei dem ein gewisser Karebas in königliche Kleider gesteckt wurde: *εἶτ' ἐκ τοῦ περιεστῶτος ἐν κύκλῳ πλήθους ἐξήκει βοή τις ἄτοπος Μάριν ἀποκαλούντων, — οὕτως δὲ φασὶ τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ Σύροις — ἥδεσαν γὰρ Ἀγρίππαν καὶ γένει Σύρον καὶ Συρίας μεγάλην ἀποτομὴν ἔχοντα, ἧς ἐβασίλευε.* Jackson und Lake geben als Kommentar dazu: „This curious story seems to show, that Maran or Mari might take with somewhat different associations from those of Rabbi and would imply a relation similar to that between a master and his slaves or between a king and his subjects.“ (Von mir gesperrt.) Nicht weil Agrippa als *mâri* göttliche Ehren in Anspruch nahm, wird er verspottet, sondern als *mâri* = König. Und das in Syrien bezw. Ägypten, wo *kyrios* die Gottesbezeichnung war! Daneben ist eine Inschrift eines Soldaten zu nennen:<sup>3)</sup> *Ἀγαθῇ τύχῃ, Αὐτοκράτορα Καίσαρα Μ. Αὐρήλιον Σεονῆρον Ἀντωνεῖνον, Σεβαστὸν, Εὐσεβῆ, Εὐτυχῆ, Τ. Ἀντώνιος Ἀλφῆνος Ἀρίγνωτος, ἀπὸ τριῶν χιλιαρχῶν, τὸν ἴδιον κύριον καὶ τῆς πόλεως κτίστην, ὁ ἱερεὺς*

<sup>1)</sup> Apologie 34 (f. S. 105).

<sup>2)</sup> In Flaccum, C-W § 39 = II, 522 f. M., Jackson and Lake, a. a. O. S. 410.

<sup>3)</sup> CIG 3484 A, aus *Tihattira*, 966 a. u. c.

τοῦ Θεοῦ καὶ νεωκόρος τοῦ Σεβαστοῦ . . ., ἀρχὴς Λιουϊανῆς.  
 „Τὸν ἴδιον κύριον“, so redet der Offizier von seinem Oberfeldherrn. Aus Stratonicaea haben wir eine Inschrift: δόγματι Σεβαστοῦ Καίσαρος καὶ τῆς τῶν κυρίων Ῥωμαίων αἰωνίου ἀρχῆς, und in Aphrodisias bestimmte man als Strafe für Grab-  
 schändung: προσάποτεισάτω εἰς τὸν τοῦ κυρίου Αὐτοκράτορος Καίσαρος φίσκον.<sup>1)</sup> Dies führt uns auf die Beobachtung, daß *kyrios* besonders dann gebraucht wird, wenn es sich um beiläufige, kurze, gleichsam unbetonte, nicht feierliche Erwähnung des Kaisers handelt. So sagt Sestus in der Apostelgeschichte:<sup>2)</sup> ἀσφαλές τι γράψαι τῷ κυρίῳ οὐκ ἔχω. P Giss 7<sub>10</sub> ff. beruft sich zunächst auf ein Steuererleichterungsgesetz Hadrians mit den feierlichen Worten: ἐπεὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἀδριανὸς Καῖσαρ Σεβαστὸς Γερμανικὸς Δαμικὸς Παρδικὸς ἐκούφισεν τῶν ἐνχωρίων τὰ βάρη, dann aber später einfach: ἐν' ᾧ ἐκ τῶν τοῦ κυρίου ἐντολῶν προνοουμένους. P Giss 5<sub>10</sub> f. wird auf ein Wohltätigkeitsgesetz desselben Kaisers mit den Worten zurückverwiesen: κατὰ τὴν εὐεργεσίαν τοῦ κυρίου Τραϊανοῦ Ἀδριανοῦ Καίσαρος, ähnlich öfter.<sup>3)</sup> Das sind alles Staatsgesetze und Vorschriften, bei deren beiläufiger Erwähnung man den göttlichen Titel *Sebastos* nicht gebraucht, wohl aber den politischen: *kyrios*. Bei feierlichen Gelegenheiten dagegen wird diese Bezeichnung, jedenfalls im ersten Jahrhundert, nicht gebraucht. Geradezu frappierend sind in dieser Beziehung die Datumsbezeichnungen der Kaiserzeit. Es gibt zwei Arten der Datierung, die bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts scharf auseinandergehalten werden und auch danach sich nicht vollständig vermischen. Ich führe zwei Beispiele an, POx II, 246<sub>10</sub> ff.: ἀπεγραψάμην τῷ ἐνεστῶτι ἱβ(ῆτει) Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος. In demselben Papyrus schreiben die drei Beamten ihre Quittung unter die Meldung des Bauern, der eine: (ἔτους) ἱβ Νέρωνος τοῦ κυρίου, die beiden andern: . . . Νέρωνος Καίσαρος τοῦ κυρίου.<sup>4)</sup> So könnte ich Hunderte von Beispielen anführen,

<sup>1)</sup> CIG 2715, 3. 3. 22 post und CIG 2850 add. c.      <sup>2)</sup> Act. 25 26.

<sup>3)</sup> P Giss 6, I, 9 f. II, 12 und 4, 5 ff.

<sup>4)</sup> ibid. 31. 30 ff. Musterbeispiele der langen Formel aus etwas späterer Zeit (180—192 p) P Strassb. 34, 19 ff.: ἔτους . . . Αὐτοκράτορος Καίσαρος



jede Papyrusammlung gibt deren eine Menge. Daß *kyrios* hauptsächlich in der kurzen Formel gebraucht wird, rührt daher, daß es einfache, nicht feierliche und nicht sakrale Bezeichnung des Kaisers ist, es wird also auch in kurzen Notizen und Erwähnungen gebraucht.<sup>1)</sup> Dasselbe sehen wir auf den Münzlegenden. Head zeigt,<sup>2)</sup> daß der Kaiser oft auf Münzen *kyrios* heißt.<sup>3)</sup> Er übersetzt *eis aiōna tous kyrious* mit „long life the emperor!“ Hill zählt diese Inschriften zu den „inscriptions, giving the reason of issue“,<sup>4)</sup> und nennt sie „loyal inscriptions“. In den unzähligen Fällen ferner, in denen der Kaiser *κύριος Αυτοκράτωρ* u. ä. heißt, ist *kyrios* nicht anders zu beurteilen als bei den Wendungen *κύριος ἡγεμών* usw., d. h. als einfache Höflichkeitsfloskel.

Einen weiteren Beweis dafür, daß *kyrios* nicht (offizielle und) feierliche Bezeichnung des Herrschers ist, bildet der Eid bei dem Kaiser. Er wurde im 1. und 2. Jahrhundert bei dem *Σεβαστός* geleistet.<sup>5)</sup> Nirgends in allen Bänden der POx, Tebt, Fayum, DOr, findet man einen Eid nur bei dem *kyrios*. Wenn dieser Titel das die Göttlichkeit seines Trägers ausdrückende Prädikat ist, ist es nicht zu erklären, warum nicht auch, ja,

*Μάρκον Αἰρηλλίου Κομμόδου Ἀντωνείνου Σεβαστοῦ Εὐτυχοῦς Εὐσεβοῦς Ἀρμενικοῦ, Μηδικοῦ, Παρθικοῦ, Σαρματικοῦ, Γερμανικοῦ, Βρεταννικοῦ*. PAmh 107, 17 ff. (185 p) ebenso, aber ohne *εὐτυχοῦς*, jedoch am Ende mit *μεγίστου*.

<sup>1)</sup> DS<sup>2</sup> 932 I 31.8 ff.: *ἐκτίσθη κατὰ δαρεάν τῶν κυρίων ἐμπορίων Πίζος* ist eine gewöhnliche Notiz, während die Regierungsvorschrift 31.15 mit *οἱ κύριοι ἡμῶν μέγιστοι καὶ θειότατοι αὐτοκράτορες* eingeleitet wird. POx I, 33 III 12 f. berichtet: ein Soldat *εὐθὺς δραμῶν παρέθηκε τῷ κυρίῳ*. Der Text erzählt weiter meist mit *Αὐτοκράτωρ* von dem Kaiser.

<sup>2)</sup> Head, *historia numerum*, Oxford 1911.

<sup>3)</sup> S. 733 Tarjus, S. 753 Cäsarea, S. 287 Pautalia in Thrazien, S. 288 Philippopolis: *eis aiōna tous kyrious*, S. 861 *δεκαετηρὶς κυρίου*, S. 706 *victoriae* DDD NNN oder DD NN.

<sup>4)</sup> Hill, *Handbook of Greek and Romans Coins*, London 1899, S. 190/191.

<sup>5)</sup> Neben *Σεβαστός* stehen auch andere gottheitliche Prädikate, vgl. POx 1453, 10 f.: *ὀμνύμεν Καίσαρος θεὸν ἐν θεοῦ* (30—29 a). Seit Ende des 2. Jahrhunderts ändert sich der Tatbestand, *τύχη* tritt in die Eidessformel ein, die Titel werden gehäuft; man schwört bei der *τύχη* des (unseres) Herrn, des Herrn *Αὐτοκράτωρ Σεβαστός* oder bei der des *Σεβαστός*.

warum nicht vor allem, bei dem *kyrios* geschworen wurde. In genauer Parallele zu dieser Beobachtung steht, daß die göttlichen Titel, die die Kaiser sich selbst geben, das Wort *kyrios* nicht bringen. Meines Wissens identifiziert sich kein Kaiser mit einem Gotte *kyrios* (Marnas oder ä.).<sup>1)</sup> So ist *kyrios* die einfache, unbetonte Art, vom Kaiser zu reden. Daß man aber dabei vornehmlich an ihn als Herrscher dachte, mögen noch zwei Beobachtungen zeigen. Zuerst der Gebrauch der Adjektive *κυριακός* und *Σεβαστός*. Deißmann<sup>2)</sup> rechnet mit der Möglichkeit, daß die Benennung des urchristlichen Herrs-tags mit bewußten Kontrastempfindungen gegen den Cäsarenkult und seinen „Augustustag“ zusammenhängt. Der Tatbestand ist geeignet, unsere Auffassung von der Bedeutung der Herrenbezeichnung für den Kaiser zu erhärten. Daß einzelne Tage und Monate *Σεβαστή* genannt werden, ist eine der vielen religiösen Ehrungen des Kaisers, und deshalb wird auch gerade das Wort gebraucht, welches die göttliche Stellung des Kaisers ausdrückt: *Σεβαστός*. Hingegen sagt *κυριακός* über die sakrale Stellung des „Herren“ nichts aus. Es heißt „kaiserlich“ und wird gebraucht zur Bezeichnung z. B. der kaiserlichen Kasse.<sup>3)</sup> Es besteht gerade in diesem Punkte keine Parallele zum Christentum. In derselben Linie liegt, daß die Festspiele zu Ehren des Herrschers, mit denen schon Alexander göttliche Ehren erwiesen wurden, in der Kaiserzeit nie *κυριακά*, sondern *Σεβάστεια* hießen.<sup>4)</sup> Die zweite Beobachtung richtet sich auf die von *kyrios*

<sup>1)</sup> Wissowa, *Rel. und Kult. der Römer* 21912 S. 93 f. berichtet, daß Augustus sich eine Zeitlang als auf Erden wandelnder Gott Merkurius ausgegeben hat und im Orient als *νέος Διόνυσος*, *Ζεὺς Ἐλευθέριος* verehrt wurde und daß Hadrian nur im Osten *Ζεὺς Ὀλύμπιος* genannt worden ist. Das sind natürlich überschwengliche, bildliche Ausdrucksweisen, aber *kyrios* begegnet uns dabei nicht. Riewald stellt in seiner genannten Dissertation das Material übersichtlich zusammen.

<sup>2)</sup> *ΣΟ* S. 306.

<sup>3)</sup> *κυριακὸς λόγος*, Gegensatz *ἴδιος λόγος*. *DOr* 669 *ΣΙ* 13, 18. Außer den bei Deißmann, *Neue Bibelstudien* S. 44 f. genannten Stellen nenne ich noch *POx* 1461 (222 p): *ἐν κτήσει κυριακῇ* = „in Imperial ownership“ und *POx* 1578 7 [III p]: *οἶκος κυριακός*.

<sup>4)</sup> Daneben tragen sie auch die Bezeichnung nach dem Namen des Kaisers.

abhängigen Genitive, die uns nötigen, es mit „Herrscher“ zu übersetzen. Schon Ptolemäus Euergetes heißt auf einer Inschrift von Ma<sup>a</sup> sub <sup>1)</sup> מלך דת = dominus regum. Von den römischen Kaisern heißt Augustus δεσπότης Εὐρώπας τε καὶ Ἀσίας, wobei in der Beschränkung des Herrschaftsgebietes sich zeigt, daß nicht der Göttertitel auf ihn angewandt wird.<sup>2)</sup> Im Freiheitsedikt des Nero heißt dieser ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων, der göttliche Titel nennt ihn νέος Ἥλιος.<sup>3)</sup> Hadrian wird von den Pergamenern πάντων ἀνθρώπων δεσπότης, βασιλεὺς τῶν τῆς γῆς χωρῶν genannt.<sup>4)</sup> Caracalla heißt <sup>5)</sup> γῆς καὶ θαλάσσης δεσπότης bezw. κύριος, ähnlich Julian.<sup>6)</sup> Antoninus Pius sagt von sich: ἐγὼ μὲν τοῦ κόσμου κύριος, ὁ δὲ νόμος θαλάσσης,<sup>7)</sup> und von Konstantin sagt der Apostat: βασιλεὺς γὰρ ὢν καὶ κύριος πάντων,<sup>8)</sup> ja, schon von Alexander erzählt Arrian, daß er τοῖς ἀμφ’ αὐτὸν φανῆναι γῆς τε ἀπάσης καὶ θαλάσσης κύριον, als Gesandte aller Völker ihn in Babylon aufsuchten.<sup>9)</sup> Dazu kommen noch die unzähligen Male, wo uns ὁ κύριος ἡμῶν (seit Hadrian), oder auch κύριος ἡμέτερος<sup>10)</sup> begegnet, das nicht mit דת zu vergleichen ist, sondern ausdrückt: der Kaiser ist Herr, Herrscher seiner Untertanen.<sup>11)</sup> So ist die Bezeichnung des Kaisers als knrios durchaus nicht mit der der Götter gleichzusetzen, sondern

<sup>1)</sup> Baethgen, a. a. O. S. 41.

<sup>2)</sup> CIG 4923 = Beurlier, a. a. O. S. 15, 3. <sup>3)</sup> DS<sup>2</sup> 376, 31.

<sup>4)</sup> Fränkel, Inschr. v. Perg. Nr. 365.

<sup>5)</sup> CIG 2912, 2913. 3484 B. <sup>6)</sup> J. S. 110, 2.

<sup>7)</sup> Dig. 14, 2, 9 nach Kattenbusch, a. a. O. S. 612, Anm. 219. Diese Welt-herrschaft ist nicht mit der der Götter, die ja auch „Herren der Welt“ heißen (J. S. 57, 4), zu vergleichen, trotzdem der Dichter Vespasian oder Domitian fragt (Luc. Phars. I, 50; Finke, a. a. O. S. 26): Quis deus esse velis, ubi regnum ponere mundi, sondern sie ist Ausdruck seiner Herrschaft über das imperium Romanum, wie die Augustus gewidmete Inschrift (CIG 4923 f. o.) zeigt. Übrigens heißt auch Julian dominus totius orbis, Schoener, a. a. O. S. 479.

<sup>8)</sup> Julian 8 C. Schoener, a. a. O. S. 479.

<sup>9)</sup> Alexand. anab. (ed. Roos, Leipzig 1899) VII, 15, 5.

<sup>10)</sup> CIG 1219.

<sup>11)</sup> Darum kommt auch gelegentlich ein „unser“ ohne „Herr“ vor, POx 1022: accepta VI kal. Mart. anno VI Imp. Traiani nostri.

eine neue, eigenartige Anwendung dieses Wortes. Sein Korrelat ist „Untertan“. <sup>1)</sup> Der erste Gedanke, der den Alten bei diesem Worte kam, war „Herrscher“. Man darf sich nicht dadurch irre machen lassen, daß der Kaiser, gerade weil er Herrscher war, verehrt wurde. Er wurde nicht als *kyrios* verehrt, erst recht heißt *kyrios* nicht „Gott“, sondern das Untertanenverhältnis findet in *kyrios* seinen bezeichnenden Ausdruck.

Die Konsequenzen in bezug auf die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum Kaiserkult sollen hier nicht gezogen werden, nur folgendes will ich andeuten. Es lag nicht an dem Titel „Herr“, den das Christentum niemandem anderen als Jesus geben konnte, daß Staat und Christentum zusammenstießen. Ein römischer *Centurio* kann uns sagen, was das Wesentliche war. Als an einem Kaisersgeburtstag beim Festmahle alle opfern, steht Hauptmann Marcellus auf, wirft den Degengurt weg mit den Worten: *Jesu Christo regi aeterno milito, schleudert den Kommandostab und seine Waffen weg und sagt: „ex hoc militare Imperatoribus vestris desisto et deos vestros ligneos et lapideos adorare contemno, quae sunt idola surda et muta. si talis est conditio militantium, ut diis et Imperatoribus sacra facere compellantur: ecce, projicio vitem et cingulum, renuntio signis et militare recuso.“* <sup>2)</sup> Wie oft mag Hauptmann Marcellus vom *dominus Imperator* gesprochen haben, ohne daran Anstoß zu nehmen!

Fassen wir zusammen: *Kyrios* heißt im weitesten Sinne der, der die Macht hat (oft der, der sie rechtmäßig hat, sie ausüben darf). Im sakralen Gebrauch bezeichnet es ein göttliches Wesen. Aber jede Religion hat dem Wort ihren eigenen Stempel aufgedrückt. Mit welchem Inhalt es gefüllt wird, welche Gedanken sich mit ihm verbinden oder nicht verbinden, wie häufig oder selten es gebraucht wird und welches die Korrelate sind: in all diesen Beziehungen ist das Wort ein Diener und Sklave der betreffenden Religion, der verkünden muß, was sie ihm befiehlt. Im profanen Gebrauch bezeichnet

<sup>1)</sup> Besonders vielleicht „Soldat“, s. CIG 3484 A, s. S. 112 f.

<sup>2)</sup> Act. Marcelli ed Knopf S. 78.

es den Herren von Sachen, Tieren, Sklaven und Untertanen. Einen einheitlichen religiösen Kyrios-Sprachgebrauch gibt es nur insofern, als man von dem Besonderen jeder Religion abieht, dann bleibt eine inhaltsarme, allgemeine Bezeichnung von etwas Göttlichem übrig.

## Fünftes Kapitel.

### Kyrios im Judentum.

Eine Hauptquelle für die griechisch redende Judenschaft ist die Septuaginta. Dort ist kyrios Übersetzung des profanen  $\text{יהוה}$  als Herrscher, Gebieter, Herr der Knechte, Eheherr, als Anrede an den König, auch an den Vater oder sogar, als Ausdruck tiefer Unterwerfung, an den Bruder.<sup>1)</sup> Im religiösen Gebrauch erscheint es in der LXX mit Genetiv als Übersetzung von  $\text{יהוה אלהינו} = \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma$ ,<sup>2)</sup> dann aber hauptsächlich ohne Personalpronomen, Genetiv oder Artikel als Übersetzung von  $\text{יהוה}$  und  $\text{יהוה}$ . Neben der LXX gibt uns Josephus Aufschluß. Schlatter sagt in seinem „Wie sprach Josephus von Gott?“<sup>3)</sup> abschließend: „Josephus zeigt somit, daß die Entfernung des Tetragramms auch  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  aus dem Gebrauch verdrängt und auf das Gebet und das Schriftzitat beschränkt. Auch hier bleibt Josephus mit dem heimischen Gebrauch parallel; denn im ersten und zweiten Jahrhundert war beim palästinensischen Rabbinat  $\text{יהוה}$  der verbreitetste Name für Gott.“ In der Tat weiß Schlatter nur wenige Beispiele für die Anwendung von kyrios und  $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\eta\varsigma$  zur Bezeichnung Gottes anzuführen.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments schwanken zwischen kyrios und  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ . Die original-griechischen

<sup>1)</sup> Cremer-Kögel, a. a. O.; Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterbuch <sup>15</sup> 1910 v.  $\text{יהוה}$ . Die Anrede an den König: 1. Sam. 26 18. An den Vater: Gen. 31 35. An den Bruder (als Zeichen der Unterwerfung): Gen. 33 8. Bezeichnung des Eheherrn: Gen. 18 12, Ri. 19 26.

<sup>2)</sup> Jos. 3 11 u. ö. <sup>3)</sup> Beitr. 3. Sönd. christl. Theol. 1910, S. 11.



Schriften scheinen *kyrios* häufiger zu gebrauchen. Daneben tritt des öfteren *δεσπότης*, *βασιλεύς*, *δυνάστης*, *μόναρχος*, auch *πατήρ* und *κτίστης*. In die Reihe dieser Namen fügen sich gut Verbindungen wie: Herr der Welt, der Schöpfung, des Himmels, der Geister; der Allmächtige (Herr), der Höchste ein.<sup>1)</sup> Auch hier wieder sind die Bezeichnungen Gottes Ausdruck desjenigen Zuges, der das (spätere) Judentum von dem Heidentum schied: des Monotheismus. Damit steht in genauer Parallele, daß Josephus verhältnismäßig selten von *δοῦλοι θεοῦ* und ähnlichen Ausdrücken spricht, und wo es geschieht, denkt er meist an kultischen Dienst.<sup>2)</sup> Je weiter man sich also von Palästina entfernt und in den Bereich der LXX tritt, desto häufiger wird *kyrios* gebraucht, dessen Inhalt etwa mit „Schöpfer und Herrscher“ umschrieben wird.

Mit Philo betreten wir das Feld der Namensspekulation. Denn für ihn ist es eine ernste Angelegenheit, zu erforschen, warum da und dort *kyrios* oder *θεός* oder beides steht; dabei gibt er dann mehreremal seine Deutung des wahren Sinnes dieser Worte. *Kyrios* ist der königliche Name, der Name der Macht, *kyrios* und *θεός* sind die *προσθήσεις*, die die *δυνάμεις* Gottes zeigen, ersteres die *δύναμις καθ' ἣν ἄρχει*, *θεός* die *καθ' ἣν ἐνεργετεῖ*; *kyrios* ist Gott, *ὡς καὶ βλέπτειν δύνασθαι*.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Bouffet, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin<sup>2</sup> 1906, S. 356 ff., 412, 413 ff. und Schlatter, a. a. O. S. 8—14.

<sup>2)</sup> Schlatter, a. a. O. S. 12—14.

<sup>3)</sup> de plant. C-W II, § 86, 89 = 342 M. Weitere Stellen Leg. all. C-W § 95 = I, 63 M: *ἡ δὲ παραινέσις γίνεται δι' ἀμφοτέρων τῶν κλήσεων καὶ τοῦ κυρίου καὶ τοῦ θεοῦ*, „ἐνετέλλετο“ γὰρ „κύριος ὁ θεός“, *ἵνα, εἰ μὲν πείθοιτο ταῖς παραινέσεσιν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐνεργειῶν ἀξιωθείη, εἰ δὲ ἀφηνιάζοι, ὑπὸ τοῦ κυρίου ὡς δεσπότου καὶ ἐξουσίαν ἔχοντος σκορανίζοιτο*. C-W § 96 = 63 M: *.. ὡς δεσπότης ὁ κύριος καὶ ὡς ἐνεργέτης ὁ θεός ἐνετέλλετο*. De mut. nom. C-W § 15, I 581 M: *zu „ᾧ φθῆ κύριος τῷ Ἀβραάμ“ Gen. 171 nur κύριος, denn: ὡς μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ (das göttliche Wesen) δυνάμεων, τῆς βασιλικῆς, προφανομένης· ἡ γὰρ κύριος πρόσθεσις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστί. ib. C-W § 19 = 581 M δικαιοὶ γὰρ τῶν μὲν φθύλων λέγεσθαι κύριος καὶ δεσπότης, τῶν δ' ἐν προκοπαῖς καὶ βελτιώσεσι θεός, τῶν δ' ἀρίστων καὶ τελειοτάτων ἀμφοτέρων, κύριος ὁμοῦ καὶ θεός. ib. C-W § 24 = 582 M: δικαιοὶ γὰρ τὸν μὲν φθύλον ὡς ὑπὸ κυρίου δεσπόζεσθαι, ἵν' εὐλαβοῦμενος καὶ στένων ἐπικρεμάμενος ἔχη τὸν δεσποτικὸν φόβον, ..., τὸν δὲ τέλειον καὶ*

Die Frage nach dem aramäischen Wort, nach der aramäischen Bezeichnung Gottes ist nicht völlig geklärt.<sup>1)</sup> Dalman läßt wohl ribbon außerhalb der Targume Bezeichnung Gottes sein, aber nicht mârî; in Beziehung darauf sagt er,<sup>2)</sup> daß die aramäisch redenden Juden Gott für gewöhnlich nicht „Herr“ nannten, daß „der Ausdruck ‚unser Herr‘ bei den Hebräern unter den Juden-Christen nur von Jesus in Gebrauch gewesen sein wird und völlig unmißverständlich war“. Natürlich aber wurde durch das Alte Testament der Gedanke an Gott als den Herrn immer wach gehalten. Wo in den Evangelien mit *kyrios* Gott bezeichnet wird, ist der Rückschluß auf *ܡܠܝܚܐ* unsicher, da die Schreiber der LXX folgen. In den Zitaten gehen sie allgemein in der Wiedergabe von *יהוה* durch *kyrios* mit der griechischen Bibel.<sup>3)</sup> Auch Luk. 4 18, wo ein alttestamentliches *רוח סְדֵרִי יְהוה* von Jes. 61 1 mit *πνεῦμα κυρίου* wiedergegeben ist, befindet sich der Evangelist in Übereinstimmung mit ihr.<sup>4)</sup> Darum kann man auch aus dem *kyrios* der Evangelien als Bezeichnung Gottes nichts schließen.<sup>5)</sup> Jedenfalls sind auch spätere christliche Schriftsteller in ihrem Gebrauch von *kyrios* für Gott von der LXX abhängig.

Im Judentum finden wir also einen häufigen Gebrauch von *kyrios* in der LXX; im palästinensischen Judentum Neigung, es zu meiden; in der Diaspora aber *kyrios* neben zahlreichen anderen Ausdrücken des Monotheismus und des Schöpferglaubens.

*ἡγεμονεύειν ὡς ὑπὸ κυρίου καὶ ἐνεργεῖσθαι ὡς ὑπὸ θεοῦ.* de somn. C-W § 163 = I, 645 M: *χαριστικῆς μὲν οὖν δυνάμεως θεός, βασιλικῆς δὲ κύριος ὄνομα.* de Abr. C-W § 121 = II, 19 M: *προσαγορεύεται δὲ ἡ μὲν ποιητικῇ [scil. δύναμις] θεός, ταύτη γὰρ ἔθηκε τε καὶ διενόμησε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικῇ κύριος, θεμῖς γὰρ ἄρχειν καὶ κρατεῖν τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου.* Seeberg führt in der mir nicht zugänglichen Festschrift der theologischen Studentenvereine 1914 weitere Beispiele hierfür an.

<sup>1)</sup> Vgl. Kittel in „Allg. Ev. Luth. Kirchenztg.“ 1919, Sp. 256/259.

<sup>2)</sup> Die Worte Jesu, S. 271.

<sup>3)</sup> Matth. 4 7 22 37 21 42 Luk. 4 19 Joh. 12 38 ist mit der LXX *יהוה* mit *kyrios* übersetzt.

<sup>4)</sup> Luk. 20 37 hat Nestle versehentlich *κύριον* fettgedruckt, der LXX-Text hat *kyrios* nicht, ebenso wenig der hebräische *יהוה*.

<sup>5)</sup> Es begegnet: Mark. 5 19 13 20 Luk. 5 17 20 37 und in den beiden ersten Kapiteln von Matth. u. Luk.

## II. Teil. Kyrios im Urchristentum.

### Erstes Kapitel.

#### Die Bedeutung von kyrios im Urchristentum.

Auf dieser Folie des profanen und außerkirchlich-religiösen Sprachgebrauchs ist der christliche aufzuzeichnen. Was bedeutet kyrios im Christentum? Eine Flut von Erklärungsversuchen ergoß sich im ersten Kapitel über uns. In einem Meer von Stellen drohen wir zu ertrinken, wenn wir die Konkordanz zu Rate ziehen.

Anfangs- und Endpunkt der Entwicklung sind am deutlichsten zu erkennen. Zuerst war kyrios eine inhaltsvolle Aussage über Jesus, ein „Prädikat“. Das tritt uns an einer Reihe von Stellen im Neuen Testament entgegen. Der Endpunkt wird schon im 2. Petr.- und Judasbrief sichtbar. „Ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός“ oder „ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός“ ist dort die gewöhnliche Bezeichnung Jesu.<sup>1)</sup> Wären die Stellen, an denen kyrios prädikativ gebraucht wird, reichlicher vorhanden, könnten sie uns leicht über seine Bedeutung Aufschluß geben. Hätten wir andererseits nur Schriften nach der Art des 2. Petr.-Briefes, dann müßten wir wohl darauf verzichten, jemals den Sinn der Bezeichnung zu ergründen.

Die wenigen Stellen mit prädikativem Gebrauch von kyrios sind zunächst zu betrachten. Sie ergeben aber wenig Greifbares. Röm. 10<sup>9</sup>: das Bekenntnis ist: Jesus ist Herr.<sup>2)</sup> Was es aber in sich schließt, darf man nicht ohne weiteres aus dem zweiten Versgliede: καὶ πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἡγείρεν ἐκ νεκρῶν erschließen. Noch weniger sagt 1. Kor. 12<sup>3</sup>.

<sup>1)</sup> 2. Petr. gebraucht nur einmal ὁ κύριος ἡμῶν und einmal Ἰησοῦς Χριστός, sonst stets volle Wendungen.

<sup>2)</sup> Es ändert nichts, ob man mit B cop und einigen Vätern liest: κύριος Ἰησοῦς oder mit der Masse der Zeugen: κύριον Ἰησοῦν.

Diese Stelle macht es zwar sicher, daß „κύριος Ἰησοῦς“ mit „Herr ist Jesus“ zu übersetzen ist.<sup>1)</sup> In bezug auf den Inhalt von κύριος läßt uns dieser Vers erkennen, daß es den Gegensatz zu „ἀνάθεμα“ bildet, daß Ablehnung gegenüber der Anerkennung steht. Aber der nähere Inhalt der Anerkennung wird aus der Stelle nicht deutlich. Enthält das Bekenntnis zur κυριότης Jesu seine Anerkennung als „Kultgottheit“, als „Gott“, als „Herr der Welt“, als „Herr über die Menschen“, als „Richter“? Darüber gibt uns diese Stelle keine Auskunft. Das ist auch 1. Kor. 8.5f. nicht der Fall. Woran hat Paulus bei den „vielen Göttern und vielen Herren“ gedacht? Das wird nicht mehr ganz sicher auszumachen sein. Es scheint mir am besten, den Ausdruck „πολλοὶ κύριοι“ möglichst weit zu fassen, wie ja auch Paulus ihn weit und unbestimmt gelassen hat, und darunter alles, was den Menschen beherrscht und versklavt, besonders vielleicht Engel und Dämonen, zu verstehen. Diesen Mächten gegenüber steht der eine Herr, Jesus Christus. Über den Inhalt der κυριότης Jesu ist dann zu sagen, daß er die Herrschaft über die Gläubigen ausdrückt.<sup>2)</sup> Leider ist auch die vierte Stelle, die am geeignetsten erscheint, über den Inhalt von κύριος Aufschluß zu geben, in der Deutung recht umstritten: Phil. 2.10–11. Der alttestamentliche Gottesname κύριος soll hier auf Jesus übertragen sein. Ich kann diese Anschauung nicht teilen. Daß Jesus den Namen über alle Namen hat, zeigt sich darin, daß sich ihm aller Knie beugen. Auf jeden Fall aber sagt diese Stelle etwas über den Inhalt von κύριος aus. „Herr“ ist Jesus, weil sich aller Knie, der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, ihm beugen und alle ihn anerkennen und sich ihm unterwerfen müssen. Daß Jesus diese Stellung hat, ist die Antwort Gottes auf seine Erniedrigung bis zum Tode am Kreuz. Einst werden alle ihn in dieser von Gott gegebenen Stellung anerkennen müssen.

<sup>1)</sup> Wie zu dem parallelen ἀνάθεμα Ἰησοῦς ein ἔστω zu ergänzen ist, so zu κύριος Ἰησοῦς ein ἔστιν. Man darf nicht mit DEFgr GKLP al pler d e g syr<sup>p</sup> .. κύριον Ἰησοῦν lesen gegen den Nominativ, den NABC min f vg syrschsah aethutr.. bieten.

<sup>2)</sup> Das folgende δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ ist nicht notwendigerweise Deutung von κύριος, Entfaltung seines Inhalts.

Aber jetzt schon gehen seine Boten durch die Lande und fordern auf, Jesus als den Herrn anzuerkennen.<sup>1)</sup> Das führt uns auf die letzte hier zu betrachtende Stelle 2. Kor. 4<sup>5</sup>: Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Christum Jesum, den Herrn (d. h. als den Herrn, daß er der Herr sei), uns aber eure Sklaven um Jesu willen. Man kann aus dieser Stelle eine beabsichtigte Gegenüberstellung von *kyrios* und *δοῦλος* herauslesen, aber sicher ist nur, daß nach ihr die Herrenstellung Jesu Inhalt und Ziel des *κήρυγμα* ist. Schließlich kann man noch Kol. 2<sup>6</sup> prädikative Verwendung von *kyrios* finden: wie ihr nun den Christus Jesus, den Herrn, angenommen habt, so wandelt in ihm. „Als Herr“ ist Jesus angenommen. Das ist das Ziel der Missionspredigt. Der Zusammenhang weist uns darauf hin, daß es sich hier um eine Unterwerfung des Willens handelt. Wie die Kolosser den Herrn annahmen, so sollen sie auch wandeln.

Aus den Stellen, die *kyrios* prädikativ gebrauchen, erhalten wir also ein allgemeines Bild von seinem Inhalt. *Kyrios* ist Jesus als der, den Gott erhöht hat, dem sich einst alles beugen muß, dessen Boten schon jetzt die Welt durchziehen, um zur Unterwerfung aufzufordern. Dieses Ergebnis nun wird bestätigt durch die Genitive, die von *kyrios* abhängig sind und uns über seinen Sinn Aufschluß geben können. Jesus ist *κύριος πάντων*, heißt es Acta 10<sup>36</sup> und Röm. 10<sup>12</sup>.<sup>2)</sup> Es ist eine Herrschaft über Menschen (Röm. 10<sup>12b</sup>). Das besagt auch Apok. 17<sup>14</sup> und 19<sup>16</sup>. Auch dies ist ein Fingerzeig, in welche Richtung wir blicken müssen, um die Bedeutung der Bezeichnung *kyrios* zu erfassen.

Der prädikative Gebrauch von *kyrios* ist nur selten. Aber er ist die Keimzelle, aus der der ganze spätere Sprachgebrauch

<sup>1)</sup> Act. 2<sup>36</sup> sagt über den Inhalt von *kyrios* dasselbe aus wie Phil. 2<sup>9–11</sup>, vgl. Act. 2<sup>35</sup>.

<sup>2)</sup> Dazu wäre noch Barn. 5<sup>5</sup> zu nennen, *ὃν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος*. Aber ob dieser Genitiv uns den Inhalt gerade des urchristlichen *kyrios* näherbringt, muß bezweifelt werden, da Barnabas hier nicht *kyrios* deuten will, sondern Jesu Erhabenheit betont. Das gilt auch von Barn. 7, 2: der Sohn Gottes, *ὃν κύριος καὶ μέλλων ἡγεῖν ζῶντας καὶ νεκρούς*.



erwachsen ist. Darauf führt sowohl die allgemeine Überlegung, daß sich solche Bezeichnungen immer von der scharfen prädikativen Fassung bis zum allgemeinsten Gebrauch abschleifen, als auch der Vergleich mit der ähnlichen Entwicklung von σωτήρ. Ursprünglich ist auch dieses Wort nicht als Titel gebraucht, als Ersatz etwa für ein „Ἰησοῦς“ oder ein „er“,<sup>1)</sup> sondern es war jedesmal eine besondere Aussage über Jesus und noch kein, wenn auch noch so voll empfundener, Zusatz zum Namen oder Ersatz für denselben. Letzteres wird es in den späteren Schriften, die eine immer formālere Verwendung dieses Wortes zeigen.<sup>2)</sup> Anfangs- und Endpunkt der Entwicklung sind bei κνριος und σωτήρ dieselben. Der Unterschied in dem späteren Gebrauch der beiden Bezeichnungen ist der, daß σωτήρ nur selten gebraucht wird und immer einen gewissen feierlichen Klang behält, was bei κνριος nicht der Fall ist. Dies wird vielmehr stehende Bezeichnung Jesu, aus der wir für ihren Inhalt nichts erfahren. Das können wir weniger bei 2. Petr. u. Jud. sehen, wo ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός einen gewissen unbestimmt-feierlichen Klang hat, als bei Barnabas und den apokryphen Evangelien, ansatzweise auch bei Ignatius. Wenn das Gefühl für die ursprüngliche Bedeutung von κνριος verloren gegangen ist, man sich aber doch Rechenschaft über diesen Ausdruck geben will, bleibt nur der Rückgriff auf die Wortbedeutung übrig. So sehen wir, daß die Kirchenväter bei ihren Erklärungen von κνριος immer wieder auf das Verbum κυριεύω zurückgreifen und auf die Weltherrschaft Jesu hinweisen. An und für sich könnten sie damit das Richtige getroffen haben, nur ist ihre Auslegung kein sicherer Anhalt dafür, sie beweist nur, daß das ursprüngliche Gefühl für die Bedeutung des Wortes geschwunden ist und die Exegese es ersetzen muß. Das ist offenbar die letzte Stufe der Entwicklung.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Luk. 2 11 Joh. 4 42 Phil. 3 20 Act. 5 31 ist σωτήρ prädikativ aufzufassen.

<sup>2)</sup> 2. Tim. 1 10 Tit. 3 6, noch formaler: 2. Petr. 1 1 11 3 2 18 Ign. Eph. 1 1 Magn. int. Phil. 9 2 Sm. 7 1 Pol ad Phil int.

<sup>3)</sup> Die folgenden Stellen habe ich genommen aus Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus, v. κνριος. Theophilus lib. I ad Autolyicum S. 245: deus autem appellatur κύριος, διὰ τὸ κυριεύειν αὐτὸν τῶν ὅλων, und in appen-

Der *Khrios*-Sprachgebrauch der urchristlichen Schriften liegt zwischen den beiden Grenzpfählen der prädikativen und der inhaltslosen Verwendung. *Khrios* wird nicht mehr als Aussage verwandt, es ist eine Bezeichnung Jesu, aber es ist noch nicht die einzige, sie wird auch noch nicht ohne Gefühl für ihren Inhalt gebraucht. Andere Bezeichnungen stehen neben ihr, hauptsächlich *Ἰησοῦς*, *Ἰησοῦς Χριστός* und *Χριστός*, und der Gebrauch von *khrios* zeigt gegenüber dem der Namen seine Eigenart.

Aber dies letztere ist vorläufig nur eine Behauptung. In ihren Folgerungen muß sie sich bewahrheiten. Liegt in *khrios* für Paulus noch ein bestimmter Sinn, dann wird sich dieser Ausdruck unwillkürlich dann einstellen, wenn diejenigen Gedankengänge berührt werden, die in ihm liegen, wenn an Jesus eben als an den Herrn [gleichviel, welchen Inhalt diese Bezeichnung nun hat] gedacht wird. Sind wir *khrios* bei bestimmten Gedankengängen verhältnismäßig häufig, so ist das ein Zeichen

dice ad *Typicum Sabae* 139: *κύριος λέγεται, ὅτι κυριεύει πάσης τῆς γῆς καὶ πάσης ἀναπνοῆς ἡγουν πάσης τῆς κτίσεως, ὃ ἡ κυρεία ἀπέραντος.* Chrysostomus in Ps. 8: *τῶν ἄλλων, τῶν οὐ πιστευόντων εἰς αὐτόν, ἐν τῷ τρόπῳ κύριός ἐστιν, ἡμῶν δὲ διπλῶς τῷ τε ἐξ οὐκ ὄντων ποιῆσαι, τῷ τε γνωσθῆναι παρ' ἡμῶν.* Gregor Nazianz, orat. 23, S. 420: *ἰδὲ ἰεῖρε, zu erkennen: γεννητὸν κύριον τὸν υἱόν, θεὸν μὲν, ὅταν ἓνα . . καθ' ἑαυτὸν λέγεται προσαγορευόμενον. Κύριον δὲ, ὅταν μετὰ πατρὸς ὀνομάζεται· τὸ μὲν διὰ τὴν φύσιν, τὸ δὲ διὰ τὴν μοναρχίαν.* Theodoret schießt aus p. 1101 S. 849: *οὐκ ἄρα μόνον ἄνθρωπος κατὰ τὴν Ἰουδαίων ἄνοιαν, ἀλλὰ καὶ θεὸς ὡς τοῦ Δαυεὶδ δημιουργός τε καὶ κύριος. Καὶ τὸ κοινὸν δὲ τῶν ὀνομάτων τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας δηλοῖ. Κύριος γὰρ Κυρίῳ λέγει, καὶ οὐ κύριος κτίσματι οὐδὲ κύριος ποιήματι.* ChriII, Jeros. Catech. illum. X, 100 f.: *κύριος κατ' ἀλήθειαν, οὐκ ἐκ προκοπῆς τὸ κυριεῦν λαβὼν, ἀλλ' ἐξ φύσεως τὸ τῆς κυριότητος ἔχων ἀξίωμα· καὶ οὐ καταχρηστικῶς, ὡς ἡμεῖς, κύριος καλούμενος, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ κύριος ὢν, ἐπειδὴν νεύματι πατρὸς κυριεύει τῶν οικείων δημιουργημάτων.* Theodoret muß zu 1. Kor. 28 verteidigen: *κύριον δόξης τὸν ἐσταυρωμένον ἐνάλεσεν, οὐ τῇ θεότητι περιάπτων τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς τῶν ἡμαρτηκόντων παρανομίας δεικνὺς τὴν ὑπερβολήν.* Clem. Alex. VII Strom. S. 703: *πῶς δὲ ἂν ἐστι σωτὴρ καὶ κύριος; εἰ μὴ πάντων σωτὴρ καὶ κύριος; ἀλλὰ τῶν πεπιστευκότων σωτὴρ διὰ τὸ γινῶναι βεβουλῆσθαι, τῶν δὲ ἀπειθησάντων κύριος, ἐς' ἃν ἐξομολογήσασθαι δυνήθέντες οικείας καὶ κατ' ἀλλήλου τῆς δι' αὐτοῦ τύχωσιν εὐεργεσίας.*

dafür, daß dieser Gedanke und „*kyrios*“ in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis stehen; zeigt der Ausdruck sich dagegen bei bestimmten Gedanken auffällig selten, so müssen wir daraus schließen, daß sie nicht den Inhalt der Bezeichnung bilden.

Gabe und Aufgabe, Gnade und Dienst sind die beiden großen Pole, zwischen denen das Christenleben sich bewegt. Wir müssen also alle Stellen, die irgendwie eine Bezeichnung Jesu bieten, unter diese beiden Gesichtspunkte ordnen. Zu „Dienst“ gesellt sich der eschatologische Gedanke, der damit unlöslich verbunden ist, und der „Dienst am Werk des Herrn“, ein Gedanke, der in den Briefen des Paulus immer wieder hervortritt. Dazu kommt noch das Gebiet, das man unter dem schillernden Namen „*Mystik*“ zusammenfassen kann. Grundlage für dieses alles aber ist Jesu Leben, Leiden, Auferstehen und seine Worte. Dies zusammen sind die großen Gedankengänge, die wir auf den Gebrauch von *kyrios* untersuchen wollen. Es muß sich dann ergeben, ob sich eine gewisse Regel für das Auftreten und Fehlen dieser Bezeichnung finden läßt. Dabei kann uns allerdings manche „Abweichung“ von der „Regel“ besonders deutlich den Inhalt von *kyrios* zeigen, gilt es doch oft verstehend den Gründen nachzugehen, warum da und dort unwillkürlich ein anderer Ausdruck als der zu erwartende in die Feder floß. Indem wir sämtliche Bezeichnungen Jesu zusammenstellen, müssen wir scheiden zwischen dem einfachen, dem mit Namen [*ὁ κύριος Ἰησοῦς* bzw. *ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός*], mit Personalpronomen [*ἡμῶν, μου* . . .] und mit beidem [*ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (Χριστός)*] verbundenen *κύριος*; denn dadurch können wir vielleicht die aus dem Einleitungskapitel mitgebrachte Frage entscheiden, ob *ὁ κύριος* oder *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* das ältere ist. Als Hintergrund des gesamten *Kyrios*-Gebrauchs dient das Auftreten von *Ἰησοῦς*, *Ἰησοῦς Χριστός* und *Χριστός*, wobei nicht nur *kyrios* auf der Sohle der Namen, sondern diese auch auf dem Untergrunde von jenem uns in ihrer besonderen Bedeutung klarer werden. Vielleicht werden sich uns auch feine Unterschiede zwischen *ὁ κύριος* und *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός*, wie auch zwischen *Ἰησοῦς Χριστός*, *Ἰησοῦς* und *Χριστός* ergeben.

Daß sich die Untersuchung des Sprachgebrauchs mindestens auf das ganze Neue Testament zu erstrecken hat,<sup>1)</sup> ist klar, denn wir müssen ja auch die Entscheidung fällen, ob Paulus etwa einen besonderen Gebrauch von der Herren-Bezeichnung macht und damit allein steht. Das ist nicht so zu verstehen, als ob wir bis auf einzelne Prozente dieselbe Häufigkeit und dieselbe Verwendungsart von *kyrios* bei Paulus, Petrus, Johannes usw. feststellen müßten. Es ist sogar von vornherein zu vermuten, daß bei dem großen Heidenapostel der Herrengedanke in besonderer Kraft durch die Briefe flutet. Die Frage ist nur die, ob uns in den anderen Briefen im wesentlichen dieselbe Verwendung von *kyrios* entgegentritt. Wir werden aber gut tun, auch noch über das Neue Testament hinauszugreifen und die apostolischen Väter heranzuziehen. Sie lassen uns auf jeden Fall die Geschichte des *Kyrios*-Titels weiter verfolgen. Warum sollen wir uns der Möglichkeiten und Ausblicke, die sich daraus ergeben, berauben? Noch weiter zu gehen, etwa bis Irenäus, wäre zwar sehr lockend und interessant, aber für unser Thema unfruchtbar.

Eine Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß *kyrios* auch Gottesbezeichnung ist, besser gesagt, bleibt. Im allgemeinen wird man wohl Cremer-Kögel zustimmen in dem Urteil, daß überall da, wo nicht besondere Gründe entgegenstehen, *kyrios* auf Jesus zu beziehen ist. Doch ist bei manchen alttestamentlichen Zitaten und noch mehr bei einigen alttestamentlich gefärbten Ausdrücken die Entscheidung schwer.

Zu der im Text gegebenen Besprechung der verschiedenen Gedankengänge und ihres Sprachgebrauchs ist der Exkurs I zu vergleichen, der in gleicher Anordnung die Belegstellen bietet.

Eine zahlenmäßige Übersicht über den gesamten Gebrauch der Bezeichnungen Jesu möge der eingehenden Besprechung vorangehen.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Die Evangelien sind jedoch für sich zu betrachten.

<sup>2)</sup> Als Text liegt der Untersuchung die 10. Aufl. des Nestle'schen *Novum Testamentum graece* und die 2. Aufl. von F. X. Funk, *Die apostolischen Väter, Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenchr.* II, 1, Tübingen 1906 zugrunde.

	κύριος = Gott	κύριος unent- schle- den	ὁ κύρ. = Jefus	ὁ κύρ. Ἰησοῦς	ὁ κύρ. Ἰησοῦς Χρι- στός	ὁ κύρ. ἡμῶν μον...	ὁ κύρ. ἡ. Ἰ.	ὁ κύρ. ἡ. Ἰ. Χρ.	Ἰησοῦς
1. Theff.	0	0	13	3	1	0	3	4	3
2. "	0	0	9	2	5	0	2	4	0
Gal.	0	0	2	0	1	0	0	2	1
1. Kor.	5	2	42	4	3	0	2	7	1
2. "	2	1	18	2	3	0	1	2	7
Röm.	9	0	17	2	2	0	2	10	2
Phil.	0	0	9	1	4	0	0	1	1
Kol.	0	0	10	1	2	0	0	1	0
Philem.	0	0	2	1	2	0	0	0	0
Eph.	0	1	15	1	2	0	0	5	1
1. Tim.	1	0	0	0	0	1	0	4	0
2. "	0	[4] 1	[10] 13	0	0	1	0	1	0
Tit.	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Akt.	14	16	51	13	2	1	1	1	37
Hebr.	11	0	2	0	0	1	1	0	9
1. Petr.	3	0	2	0	1	0	0	1	0
Apok.	14	0	3	2	0	1	0	0	9
1. Joh.	0	0	0	0	0	0	0	0	5
2. "	0	0	0	0	0	0	0	0	0
3. "	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Judas	3	0	0	0	0	0	0	3	0
2. Petr.	5	0	0	0	0	1	1	3	0
1. Clem.	48	2	2	2	6	0	1	7	0
Ignatius	0	0	22	0	5	4	0	2	3
Pol. an Phil.	1	4	11	0	1	3	0	5	0
Barnab.		101		1	0	3	0	1	15
Didache	3	1	17	0	0	2	0	0	0
Mart. Pol.	1	0	7	0	1	0	0	3	0
2. Clem.	2	5	10	0	1	0	0	0	5



I. Xp.	Χρι- στός	anders
2	3	υἱός 1×
0	1	— —
13	22	υἱός 4×
9	44	υἱός 2× μαρانا 1×
2	39	θ. υἱός Ἰ. Χρ. 1× εἰκὼν τ. Θεοῦ 1×
20	33	υἱός 7×
15	17	σωτήρ [prädikativ] 1×
3	19	υἱός τ. ἀγάπης αὐτοῦ 1× εἰκὼν τ. Θεοῦ 1×
3	3	— —
11	28	υἱός 1× [σωτήρ als Bild 1×] ὁ ἡγαπημένος 1×
8	1	Ἰ. Χρ. ἡ ἐλπίς ἡ. 1× ἀνθρ. Ἰ. Χρ. 1×
11	0	ὁ σωτήρ ἡ. Ἰ. Χρ. 1× δεσπότης (als Bild) 1×
1	0	ὁ σωτήρ ἡ. Ἰ. Χρ. 3× (1× + ὁ μέγας Θεός)
11	11	παῖς Θεοῦ [3× + Ἰησοῦς] 4× υἱός 2× Menschensohn 1× ἀρχηγός τ. ζωῆς 1× ἀρχηγός κ. σωτήρ 1× σωτήρ 1× ὁ δίκαιος 2× βασιλεὺς 1× Θεός 1×?
3	9	1× Zitat: κύριε = Jesus 10(12)× υἱός 1× πρωτότοκος 13× (ἀρχ)ιερεὺς 1× Θεός 2× ἀρχηγός τ. πίστεως, τ. σωτηρ.
8	12	[Erz.] Hirte 2× Aufseher der Seelen 1×
3	4	1× υἱός 1× λόγος 2× Menschensohn 27× Λάμψ 2× βασιλ.
3	2	ὁ υἱός 17× Ἰησ. [3× + Χρ.] ὁ υἱός 4× σωτήρ prädika- tiv 1× ἀληθινός Θεός 1×
1	1	Ἰ. Χρ. ὁ υἱός τ. πατρὸς 1× ὁ υἱός 1×
0	0	— —
2	0	1× ὁ μόνος δεσπότης κ. κύρ. ἡ Ἰ. Χρ.
1	0	(1× υἱός) 1× δεσπότης 4× ὁ κύριος (ἡμῶν) κ. σωτήρ (Ἰ. Χρ.) 1× ὁ Θεός ἡμ. κ. σωτήρ Ἰ. Χρ.
5	23	τὸ σωτήριο ἡμῶν Ἰ. Χρ. 1× ὁ παῖς σου Ἰ. Χρ. 3× ἀρχιερεὺς κ. προστάτης τ. ψυχῶν ἡ Ἰ. Χρ. 2× υἱός 2× ποιμὴν 1×
94	5	Ἰ. Χρ. ὁ Θεός ἡ. 6× Ἰ. Χρ. ὁ Θεός 2× Χρ. Θεός 1× Θεός (= Jes.) 3× ὁ Θεός μου, ἡμ. 3× Ἰ. Χρ. ὁ σωτήρ ἡμῶν 3× ὁ σωτήρ, ὁ κύρ. ἡ Ἰ. Χρ. 1× υἱός (Θεοῦ) 4× Ἰ. Χρ. υἱός Θεοῦ 3× Ἰ. Χρ. τὸ ἡμ. ... ζῆν 3× Ἰ. Χρ. ἡ ἐλπίς ἡμ. 5× Ἰ. Χρ. ὁ διδάσκ. 1× ὁ διδ. 2× ἡ ζωὴ ἡμ. 1× Ἰ. Χρ. καινὸς ἀνθρώπος 1× τέλειος ἀνθρ. 1×
3	4	Ἰ. Χρ. ὁ σωτήρ ἡμ. 1× sempiternus pontifex, dei filius Jes. Chr. 1×
0	1 (Mef- fias)	1× ὁ Χρ. μου κύριος 1× ὁ ἡγαπημένος Ἰησοῦς. 1× ὁ υἱός Ἰ. Θεός = Jes. 1× υἱός 9× ὁ ἡγαπημένος 2× ὁ παῖς μου 1× abgelehnt: ὁ υἱός ἀνθρώπων und υἱός Δαυὶδ
1	0	υἱός 2× Ἰ. ὁ παῖς σου 3× ὁ παῖς σου 1× 1× μαρὰν
2	7	ὁ παῖς σου Ἰ. Χρ. 2× ἀρχιερεὺς Ἰ. Χρ., ἀγαπητὸς παῖς σου 1× υἱός 1× βασιλεὺς κ. διδάσκαλος 2× 1× βασ. μου
3	8	σωτήρ καὶ ἀρχηγός τ. ἀφθαρσίας 1× (Θεός 1×)

Vier große Gedankengänge müssen wir nacheinander auf die Bezeichnungen Jesu hin betrachten: Gabe — Aufgabe — Mystik — Jesu Leben. Am zweckmäßigsten fangen wir mit dem letzten an.

Wir treffen in den Schriften des Urchristentums eine dreifache Betrachtung des Lebens Jesu, zunächst die ganz einfache Erwähnung von Ereignissen aus seinem Leben, Anspielung auf evangelische Geschichten usw., dann die Betrachtung seines Leidens, Sterbens und Auferstehens als der Heilstatsachen, auf denen der Blick mit besonderem Gefühl haftet, endlich Erinnerung an seine Worte als die Normen, an die die Christen gebunden sind, an sein Leben als das Vorbild für ihren Wandel.

Beginnen wir bei der einfachen Erwähnung des Lebens Jesu. Welche Ausdrücke erscheinen in diesem Fall? Zunächst natürlich Ἰησοῦς. Das ist der vorherrschende Sprachgebrauch in den Evangelien. Bei Paulus aber und den meisten andern urchristlichen Schriften, ausgenommen Acta und vielleicht Barnabas, fehlt diese Bezeichnung!<sup>1)</sup> Dafür wird vorzugsweise ὁ κύριος gewählt, schon bei Paulus in der Verbindung „Bruder des Herrn“, dann bei Hebr. und Ign. Daneben tritt ὁ κύριος Ἰησοῦς bei Paulus auf und merkwürdigerweise auch bei 1. Clemens, der diesen Ausdruck überhaupt nur zweimal gebraucht. Dies ist gleichsam ein Nachklang des einfachen ὁ Ἰησοῦς, da es meist bei 1. Clemens heißt: ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Einige Male gebraucht Paulus auch ὁ Χριστός, doch dann in dem Sinne von „Messias“. Von der ἐπιφάνεια τοῦ σωτῆρος ἡμ. Ἰησ. Χρ. als seiner „ersten“ Erscheinung auf Erden redet 2. Tim., eines der Zeichen des besonderen Sprachgebrauchs der Pastoralbriefe. Das einfache Ἰησοῦς findet sich — ein bemerkenswerter Umstand — auch in den Bekenntnissen: Herr ist Jesus, Jesus ist der Messias, ist der Sohn Gottes. Der, der auf Erden wandelte, ist „Herr“. Daß gerade auch in ganz farblosen Wendungen (ἀδελφὸς τοῦ κυρίου) das einfache κύριος begegnet und sich dieser Sprachgebrauch bis hin zu Ignatius (der sonst, wie wir sehen werden, die Bezeichnungen

<sup>1)</sup> Barnabas gebraucht Ἰησοῦς immer (aber auch nur dann), wenn er durch allegorische Auslegung in dem A. T. einen Hinweis auf Jesus findet.

durcheinandermischt) deutlich zeigt, ist eine auffällige Tatsache, der wir noch nachgehen werden (s. Nr. 1 von Exkurs I).

Von der einfachen Erwähnung Jesu ist die Betrachtung seines Leidens, Sterbens und seiner Auferstehung deutlich unterschieden. Dies lehrt der Sprachgebrauch in bemerkenswerter Weise. Das absolute (δ) Χριστός tritt in diesem Zusammenhang bei Paulus beherrschend in den Vordergrund. Christus starb für uns, litt für uns, kaufte uns los, indem er ein Fluch wurde, gab sich für uns, Christus, der Gekreuzigte, wird verkündigt, das Kreuz Christi ist die große Macht, deren sich die Gegner Pauli zu entziehen suchen, durch den Leib Christi sind die Christen dem Gesetz getötet, nahe sind die Heiden durch das Blut Christi, . . . überall tritt der Christusname auf. Nur wenige Ausnahmen finden sich. Einmal begegnet uns das einfache δ Ἰησοῦς (charakteristischerweise im ältesten Brief, 1. Thess. 4<sup>14</sup>) und, vielleicht durch den eschatologischen Einschlag bei dem Abendmahl beeinflusst, gebraucht Paulus das einfache δ κύριος in 1. Kor. 11. Aber das sind nur verschwindende „Ausnahmen“. — Die Antwort Gottes auf Jesu Leiden ist seine Auferweckung. Auch bei dem Gedanken an sie verwendet Paulus meist Χριστός, aber weil die Auferstehung zugleich Eingang zur Erhöhung, zur Herrschaft ist, tritt verschiedene Male κύριος auf, aber fast immer mit Namen, daneben auch [δ] Ἰησοῦς.

Acta und die katholischen Briefe bewegen sich im großen und ganzen auf derselben Linie, doch mit bemerkenswerten Unterschieden. Das einfache Ἰησοῦς tritt dort häufiger als bei Paulus auf und zwar vor allem im Hebräerbrief, in dem unter der Gestalt des Hohenpriesters der Geschichtliche vor Augen steht und darum uns der „geschichtliche Name“ [neben Χριστός] häufig begegnet. Dagegen zeigt 1. Petr. im ausschließlichen Gebrauch von Χριστός überraschende Verwandtschaft mit Paulus.

Bei den apostolischen Vätern aber fühlen wir die Entfernung von dem N. T., und zwar nach zwei Seiten hin. Erstens finden wir keinen festen Sprachgebrauch, Χριστός wird kaum häufiger gebraucht als das einfache δ κύριος [δ κύριος (ἡμῶν) Ἰησοῦς Χριστός]. Neben „Blut Christi“ treffen wir Ausdrücke wie

„Leiden unseres Herrn“, oder „Blut des Herrn“, „Tod des Herrn“, „Leiden Jesu Christi, unserer Hoffnung“. Dazu kommt zweitens, daß auf den Inhalt gesehen ganz allgemeine Ausdrücke wie „der Herr erduldet . . .“ oder „er demütigte sich“, neben bildhaften, merkwürdig anmutenden, oft gesuchten Wendungen stehen. Während es bei Paulus immer wieder heißt: „Christus litt für uns, gab sich für uns . . .“ finden wir bei 1. Clem. und besonders bei Ignatius Ausdrücke wie: „sehet an das Blut Christi“, „fest in der Liebe in dem Blut Christi“, „jauchzend in dem Leiden unseres Herrn“, „festgenagelt am Kreuz des Herrn Jesus Christus“, „schaut das Blut des Herrn Jesus Christus“, er grüßt „im Blut Jesu Christi“ u. ä. Dabei wird den Ignatius seine antidoketische Tendenz oft zu diesen Ausdrücken haben greifen lassen, wie er auch mehrere Male betont, daß das Abendmahl „Fleisch unseres Herrn Jesu Christi“, „unseres Retters Jesu Christi“, „das Brot Gottes“, „das Fleisch Jesu Christi“ sei. Wie wenig fest der Sprachgebrauch bei ihm ist, zeigt der Wechsel von *kyrios* und *Ἰησοῦς Χριστός* in Trall. 81. Bei dieser Art, von *σάρξ* und *αἷμα* Jesu zu sprechen, fällt eine Wendung wie Philad. 51: *προσφγγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ* nicht weiter auf, ohne daß man sie sich (mit Bauer bei Lietzmann 3. St.) durch „Verkörperung“ verdeutlichen dürfte. Diese unbestimmte, bildhafte Verwendung von *σάρξ* und *αἷμα* ist Paulus fremd und für Ignatius bezeichnend. — Die wenigen Male, bei denen an Jesu Auferstehung gedacht ist, steht meist *ὁ κύριος (ἡμῶν) Ἰησοῦς Χριστός*. Im ganzen fällt bei dem Vergleich mit dem Neuen Testament auf, daß die apostolischen Väter verhältnismäßig selten auf das Leiden und noch seltener auf die Auferstehung Jesu zu sprechen kommen.

Es zeigt sich also neben einer inhaltlichen Verschiebung auch eine äußere, eine Änderung des Sprachgebrauchs. Statt eines gleichmäßigen Auftretens von *Χριστός* im Neuen Testament (Paulus steht ja nicht allein!) sehen wir in den apostolischen Vätern einen regellosen Gebrauch verschiedener Bezeichnungen.

Daß, wenn an das Leiden, Sterben und die Auferstehung gedacht wird, *kyrios* im Neuen Testament zurücktritt, ist auffällig. Der Blick auf Jesu Leiden ist nun unlöslich verbunden mit der

Erfahrung der Rechtfertigung, Befreiung, Erlösung, d. h. mit dem Gnadengedanken. Finden wir dort einen ähnlichen Sprachgebrauch wie hier, dann werden wir zu dem Schluß kommen, daß bei „*κνριος*“ nicht an den Bringer der Gnade gedacht wird (s. Nr. 2 Exk. I).

Noch eine dritte Einstellung zum Leben Jesu bieten uns die Quellen. Christi Worte sind Autorität, sei es, daß sie wörtlich zitiert werden, sei es, daß nur allgemein auf sie Bezug genommen wird, sei es schließlich, daß nicht seine Worte, sondern sein Leben als Vorbild hingestellt wird.

Direkte Zitate von Worten des Herrn finden wir im Neuen Testament nur zweimal in Acta; in Did. aber und besonders in 2. Cl. begegnen sie uns öfter, in 1. Cl. und Pol. ad Phil. vereinzelt. Solche Zitate werden nie mit: „Jesus Christus“ oder „Christus sprach“ eingeleitet, sondern [außer einem Male in 2. Clem. mit „Jesus“] nur mit *κνριος*, und zwar überwiegend mit dem absoluten. Bei 1. Clem. treffen wir „*ὁ κύριος (ἡμῶν) Ἰησοῦς*“; außer dem oben schon genannten Fall und diesem setzt er dieser Verbindung sonst stets *Χριστός* hinzu. Die meisten Zitate begegnen uns bei 2. Clem., und wenn gerade er es ist, der sie mit dem einfachen *ὁ κύριος* einleitet, so liegt das in der Linie des oben betrachteten Sprachgebrauchs, von dem Geschichtlichen mit *ὁ κύριος* zu reden.

Neben den Zitaten steht der allgemeine Hinweis auf „Worte“, „Befehle“ .. des Herrn. Hier finden wir auch bei Paulus zahlreiche Belege. Er gebraucht dabei fast ausschließlich das einfache *ὁ κύριος*. Für eine Angelegenheit hat er in 1. Kor. 7 kein „Gebot des Herrn“, in einer anderen kann er schreiben: „nicht ich, sondern der Herr befiehlt...“ „Der Herr“ verordnete auch, daß die Prediger des Evangeliums von diesem leben sollen, ein „Herrenwort“ ist es, nach dem die Lebenden den Entschlafenen in der Parusie nicht zuvorkommen werden.

Wenn 2. Petr. 3,2 mahnt, des von den Aposteln überlieferten Gebotes „des Herrn und Retters“ zu gedenken, so kommt darin späterer Sprachgebrauch zum Vorschein, ebenso auch in 1. Tim. 6,3: *λόγοι ... τοῦ κυρίου ἡ. Ἰ. Χρ.*



In den apostolischen Vätern zeigt sich der Fortgang der Zeit darin, daß sie, da das Evangelium eine feste, geschriebene Größe zu werden beginnt, öfter zitieren und, wo sie das nicht tun, sich nicht auf „Worte Jesu“, d. h. auf die mündliche Überlieferung beziehen, sondern dann in allgemeiner Weise von den „Geboten des Herrn“ sprechen, wobei man nicht weiß, ob sie an *λόγια Ἰησοῦ* denken oder an seinen „Willen“ [der nicht notwendig mit einem Herrenwort aus den Evangelien zu belegen ist]. Beschränken wir uns auf die Stellen, an denen sicher an Worte des Geschichtlichen gedacht ist, so tritt neben *ὁ κύριος* auch *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* (1. Clem.), *ὁ κύριος ἡμῶν* (Did.) und *Ἰησοῦς* (Ign.) auf. Die geringe Zahl der Stellen läßt doch die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke erkennen.

Wie Jesu Worte Autorität sind, so ist sein Wandel Vorbild. Bei Paulus zeigt sich hierbei merkwürdigerweise kein fester Sprachgebrauch, er sagt „Nachahmer des Herrn“ und „...Christi“. Aber gerade das kann uns weiter weisen. In dieser Mahnung, dem Herrn nachzufolgen, kann allgemein die Erinnerung an Jesu Leben liegen und darum *kyrios* gewählt sein; es kann aber auch der Blick vorzugsweise auf Jesu Leiden ruhen und die Leser zur Sanftmut, Milde, Freundlichkeit Christi ermahnt werden, dann liegt „*Χριστός*“ nahe. Das sehen wir 1. Kor. 11, vgl. 10<sup>33</sup>. So muß auch diese kleine Beobachtung uns zeigen, daß *kyrios* nicht auf den Bringer der Gnade hinweist.

Bei den apostolischen Vätern treffen wir öfter Erinnerungen an das Vorbild des Herrn. Dabei wird überwiegend *kyrios* gebraucht. Did. spricht von den *τρόποι κυρίου*, Polikarp von dem Beispiel des Herrn, Mart. Pol. nennt die Märtyrer *μιμηταὶ τοῦ κυρίου*. Nur bei Ignatius treffen wir die verschiedensten Ausdrücke an: er mahnt, „Nachahmer des Herrn“ zu werden, der geduldig litt [Paulus würde dabei sicher „Christi“ gesagt haben] oder „Nachahmer Jesu Christi“, und erinnert daran, wie Jesus Christus dem Vater und die Apostel dem Paulus untertan waren (s. Nr. 3 Ekk. I).

So sehen wir, wie im allgemeinen vom Geschichtlichen mit *kyrios* gesprochen wird, sowohl bei unbetonter Erwähnung als auch dann, wenn an den gedacht wird, der „Herr“ ist, da

seine Worte Autorität, sein Wandel Vorbild ist. Tritt jedoch der Gnadengedanke hervor, so stellt sich *Χριστός* ein. Nicht alle Schriften zeigen denselben einheitlichen Sprachgebrauch, besonders 1. Clem. und Ign. gehen in dieser Beziehung eigene Wege.

Jesu Worte sind Richtschnur für das Leben. Sein Bild ist Vorbild. Aber wir sind in Gefahr, damit eine künstliche Grenze zu ziehen. Nicht nur sein Leben, wie es in den Evangelien aufgezeichnet ist und in der Überlieferung fortlebt, ist Vorbild sondern seine spürbare Wirkung zu allen Zeiten besitzt normierende Kraft. Das zeigt sich in einer besonderen Wendung: *κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν* etwas tun (s. Nr. 4 Erk. I). Man könnte angesichts Röm. 15<sup>5</sup> denken, daß hierbei vornehmlich der Blick auf dem Geschichtlichen ruhe, aber sowohl die ähnlich lautende Stelle Phil. 4<sup>2</sup> [*τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ*] wie 2. Kor. 11<sup>1</sup>, [*οὐ κατὰ κύριον λαλῶ*] und Kol. 2<sup>8</sup> zeigen, daß Christus hier mehr ist als ein Vorbild, das in der Geschichte erschien, nämlich eine lebendige Norm. Das zeigt sich auch in dem Ausdruck des Ignatius „ἐν τῇ γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ“ etwas tun bezw. sein [vgl. das parallele *ἐν γνώμῃ Θεοῦ*]. — Daß hier genau so wie bei *μιμητὴς κύριος* neben *Ἰησοῦς Χριστός* gebraucht wird, ist aus den oben dargelegten Gründen erklärlich.

Auch bei den „Geboten Jesu“ dürfen wir keine scharfe Grenze zwischen dem Geschichtlichen und dem Erhöhten ziehen. Die Gebote sind nicht in den Evangelien vollständig aufgezählt, Jesus fordert, daß man seinen Willen tue. Damit verlassen wir die *λόγια Ἰησοῦ*, sein Wille ist ja nicht in Worte und Bücher zu fassen, sondern ist eine lebendige, noch jetzt fordernde Macht. So geht der Blick von der irdischen Erscheinungsform hinüber zu dem erhöhten Herrn und seinen „Geboten“. Diese Wendungen treffen wir allerdings vorzugsweise bei den apostolischen Vätern an, wo uns in Sprachgebrauch und Inhalt die Zeit der beginnenden Kirche entgegentritt. Did., Barnab. und 2. Clem. gebrauchen *κύριος*, Ign. ausschließlich *Χριστός Ἰησοῦς*. Der Sprachgebrauch der Erstgenannten ist stark vom Alten Testament beeinflusst, was bei Did. und Barn. vielleicht schon durch die jüdische Vorlage bedingt ist. Wie die „Gebote des Herrn“ verkirchlicht, moralisch gefärbt werden, zeigt 2. Clem. 17<sup>3</sup>,

wo eine moralisierende Gemeindeunterweisung sichtbar wird, und 2. Clem. 84, wo nebeneinandersteht: „den Willen Gottes tun,“ „das Fleisch rein erhalten“ und „die Gebote des Herrn bewahren“ (Nr. 5 Exk. I).

Die beiden zuletzt betrachteten Wendungen leiten zu dem Dienstgedanken selbst über. Paulus dient dem Herrn. Die Beziehung auf den Geschichtlichen tritt in den Hintergrund. Sie verschwindet freilich nie ganz, denn es gibt kein Christentum ohne „Jesus“. Aber der Blick wendet sich nun ganz entschlossen dem erhöhten Herrn zu, der fordert, fordern kann, dem die Christen ihr Leben geweiht, dem sie sich hingegeben haben und hingeben. Denn sein Wille ist Gottes Wille, Gottes Wille ist der seine. Das zeigt das mannigfaltige Abwechseln zwischen *θέλημα τοῦ θεοῦ* und *θέλημα τοῦ κυρίου*. Das ist kein Zeugnis einer Verschmelzung von Gott und Jesus, denn „Gott unser Vater“ und „der Herr Jesus Christus“ werden, wenn auch mit einem Blick umfaßt,<sup>1)</sup> doch wieder deutlich getrennt, es zeigt sich darin vielmehr Willensgleichheit und -einheit. Wer sich dem Herrn unterwirft, unterwirft sich Gott; wer ihm dient, dient Gott.<sup>2)</sup> Es gilt nun, der Entfaltung des Dienstgedankens und dem dabei zutage tretenden Sprachgebrauch, zunächst bei Paulus, nachzugehen. Ein Reichtum der verschiedenen Wendungen tritt uns entgegen. Überall aber überwiegt der Kyrios-Ausdruck. Paulus ermahnt, „dem Herrn“, „dem (unserem) Herrn Christus“, „Christo“ zu dienen, er nimmt jedes Sinnen und Trachten gefangen in den „Gehorsam Christi“. Dieser Dienst umspannt das ganze Leben, Essen und Trinken, Leben und Sterben, alles geschieht „τῷ κυρίῳ“, die Haltung des Christen ist ein „στήκειν τῷ κυρίῳ“, dem Seele und Leib gehört. Die Gemeinden in Mazedonien gaben ihr Geld, nein, sich selbst „dem Herrn“ hin. Gutes oder Böses geschieht „εἰς Χριστόν“, es gibt eine „ἀπλότης εἰς Χριστόν“, einen νόμος Χριστοῦ, wie Paulus „ἐννομος Χριστοῦ“ ist.<sup>3)</sup> Der Unverheiratete „sorgt um des Herrn Sache“,

<sup>1)</sup> Vgl. Benj. B. Warfield, God our Father and the Lord Jesus Christ in „The Princeton Theological Review“, 1917, S. 1 ff.

<sup>2)</sup> 1. Thess. 5 18: τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς.

<sup>3)</sup> Über das gelegentlich auftretende Χριστός siehe die Bem. zu Nr. 6 von Exk. I.

die Gegner des Paulus suchen nicht τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Dieser Dienst ist kein erzwungener, sondern ein freudiger. Denn nur so kann Paulus mahnen: „sucht zu verstehen, was des Herrn Wille ist“, „prüft, was wohlgefällig dem Herrn ist“, „sucht dem Herrn zu gefallen“, „wandelt würdig τοῦ κυρίου“. Ein mächtiger Trieb dem Herrn zu dienen formt diese Ausdrücke. Darum kann Paulus auch mahnen, den Gatten oder den irdischen Herren zu dienen „ὡς τῷ κυρίῳ“. Was Paulus schreibt, ist gerichtet πρὸς τὸ εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερι-σπάστως. Wo es Freude ist, diesem Herrn zu dienen, enthält der Hinweis auf ihn stets eine starke Mahnung. So beschwört Paulus „bei dem Herrn“, einen Brief zu lesen, bezeugt „im Herrn“, nicht mehr wie die Heiden zu wandeln, ermahnt „im Herrn“, befiehlt „in ihm“, oder „in dem Namen des Herrn Jesus Christus“ oder „durch“ diesen, wie er auch Gebote gegeben hat „διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ“. Nur einmal ermahnt Paulus durch „Christus“, aber διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, weil er die Gedanken nicht auf den gebietenden Herrn, überhaupt nicht auf den Herrn, dem die Christen dienen, sondern auf Christus, der den Seinen diene und noch dient, lenken will. Die Pastoralbriefe haben ihre Eigenart. Dort heißt es: „ich ermahne vor Gott und Christus Jesus und den heiligen Engeln“, oder: „vor Gott, der allem Leben spendet und Christus Jesus, der unter ... Pilatus das gute Bekenntnis bezeugt hat“ bezw. „der die Lebenden und die Toten richten wird.“ Dienen die Christen dem Herrn, so ist er es, der sie in Dienst genommen hat. „Der Herr“ teilt zu, ein christlicher Sklave ist „ἀπελεύθερος κυρίου“, „der Herr“ kann seinen Diener aufrecht stellen.

Den Reichtum und die Kraft des Dienstgedankens können wir so bei Paulus an den vielen verschiedenartigen Bildern und Wendungen beobachten. Im Vergleich zu dieser Fülle erscheinen die nachpaulinischen Schriften fast ärmlich. Doch lassen sie (bis auf Ignatius) denselben Sprachgebrauch erkennen. Δουλεύειν, προσμένειν τῷ κυρίῳ finden wir in Acta, die Mahnung „διὰ τὸν κύριον“ zu gehorchen, in 1. Petr. Noch enger schließt sich in allem Did. an Paulus an, die Schrift, die

uns mitten in den „Dienst“ führt. Dort allein treffen wir das paulinische „wohlgefällig dem Herrn“, „*ἄξιός τοῦ κυρίου*“. Die Lehrer sind zu ehren „wie der Herr“, „wie er“ sind die Apostel aufzunehmen. Auch Barnab. läßt in manchen Wendungen an den Heidenapostel denken. „Sucht, was der Herr von uns fordert“, mahnt er; Langmut und Zucht soll „*τὰ πρὸς κύριον ἀγνῶς*“ bleiben. Doch zeigt sich auch hier wieder der schillernde Sprachgebrauch von *kyrios*, wenn er von dem [Herzens-]Tempel, erbaut *τῷ κυρίῳ*, spricht.

Abweichenden Sprachgebrauch hat Ignatius. Meist sagt er: den Bischof [die Diakonen] ansehen „wie Christum Jesum“. Andererseits spricht er von „Lügen vorbringen gegen den Herrn“. Auch Polikarp weicht im Sprachgebrauch von Paulus ab (Nr. 6 Grk. I).

Es könnte nahe liegen, von hier aus sofort den Dienst des Paulus als Apostel zu betrachten. Aber weil die mit der Mission zusammenhängenden Gedanken zum Teil einen weitergebildeten Gebrauch von *kyrios* zeigen, wollen wir zunächst den Dienstgedanken und seine Begründung in der Gerichts- und Parusieerwartung verfolgen. Dienst und Gericht hängen aufs engste zusammen. Immer wieder bricht in den Mahnungen das Bewußtsein durch, daß wir einst Rechenschaft ablegen müssen und der Gedanke daran erscheint in seiner doppelten Anwendbarkeit: als ermutigender Ansporn, z. B. Kol. 3<sup>23</sup> f.: *ὃ ἐὰν ποιῇτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας*, und dann als Mahnung zum Ernst, wie 2. Kor. 5<sup>11</sup>: *εἰδότες ὅν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πελδομεν, θεῷ δὲ πεφανερῶμεθα*. Bei Paulus tritt fast ausschließlich das absolute *kyrios* hervor, ob er nun die Thessalonicher erinnert, „*διότι ἔκδικος κύριος*“, oder von sich sagt, daß „der Herr“ es sei, der ihn zu beurteilen habe, oder die Herren mahnt, daran zu denken, daß ihr und der Sklaven Herr im Himmel ist, vor dem es kein Ansehen der Person gibt, oder von der Furcht des Herrn spricht, überall tritt *kyrios* auf. Nur wenige Ausnahmen finden sich, wie *βῆμα τοῦ Χριστοῦ*, oder einmal *φόβος τοῦ Χριστοῦ*. Auch das mit Namen verbundene



kyrios tritt hinter dem absoluten zurück. Letzteres ist nicht in demselben Maße bei den katholischen Briefen und den apostolischen Vätern der Fall, bei denen auch der Gerichtsgedanke nicht denselben Widerhall findet wie bei Paulus und öfter Anlehnung an den alttestamentlichen Sprachgebrauch sichtbar wird (Nr. 7 Exk. I).

Mit dem Gericht ist aufs engste der „Tag des Herrn“ verbunden. An ihm findet es statt.<sup>1)</sup> Kyrios überwiegt bei Paulus. Im Philipperbrief und merkwürdigerweise nur dort spricht er aber vom „Tage (Jesu) Christi“. Man braucht für die Verbindung mit kyrios nicht auf das Alte Testament zurückzugehen, da sich dieser Sprachgebrauch genau in den Rahmen des allgemein-paulinischen fügt. Kyrios ist auch nicht = יהוה, wie 1. Kor. 18 und 2. Kor. 114 zeigt (Exk. I, 8).

Dieselbe Wendung nach beiden Seiten, zum Ernst und zur Freude, zeigt sich auch angesichts des „Kommens des Herrn“. „O κύριος ἔγγυς“ ist Mahnung und Trost zugleich. Wenn der Herr kommt, wird das Verborgene des Herzens offenbar werden. Darum mahnt Paulus die Korinther, nicht zu richten, ὥς ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος; darum ist sein sehnlicher Wunsch, daß die Herzen der Thessalonicher „untadelig in Heiligkeit vor Gott, unserem Vater, bei der Ankunft unseres Herrn Jesus“ seien, ja, „Geist, Seele und Leib vollkommen, untadelig seien bei der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi“. Freude ist das Kommen des Herrn. Darum waren die Thessalonicher betrübt für die vor der Parusie entschlafenen Brüder, so „erwarten“ die Christen „unsern Herrn Jesus Christus“, der den Bedrückten Befreiung bringt, so kann Paulus seine grundlegende Predigt in Thessalonich zusammenfassen in „Dienen dem lebendigen und wahrhaften Gott und erwarten seinen Sohn aus dem Himmel, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, der uns aus dem kommenden Zorn rettet“. Jetzt wandeln sie noch „ferne vom Herrn“, dann aber werden sie „bei ihm“ sein, wenn sie „dem Herrn begegnen“. Das ist der Trost, den Paulus den Thessa-

<sup>1)</sup> Die enge Verbindung von „jenem Tage“ mit dem Gericht zeigen, von den gleich zu nennenden Stellen abgesehen, auch Röm. 25 1. Kor. 3 13 2. Tim. 1 12 48 2. Petr. 29 37 1. Joh. 4 17.

Ionichern gibt. Bei all diesen Wendungen herrscht bei Paulus *kyrios* vor. Soviel ich sehe, gebraucht er nur einmal, und zwar bezeichnenderweise wieder im Philipperbrief *ὁν Χριστῷ εἶναι*, während er sonst immer *παρὰ, ὁν κυρίῳ* sagt. — Wir haben versucht, eine einheitliche Gedankengruppe, die sich um den Dienst des erhöhten und kommenden Herrn sammelt, nachzuweisen. Zahlenmäßig überwiegen bei Paulus die Bezeichnungen Jesu ohne *kyrios*, wenn aber bei den oben gezeichneten Gedanken meist *kyrios* erscheint, so ist der Schluß unvermeidlich, daß wir dabei auf die Gedanken gestoßen sind, denen *kyrios* Ausdruck gibt. Daß sich am Fehlen oder Vorhandensein des Dienstgedankens die Bezeichnungen Jesu scheiden, sei bei dieser Gelegenheit noch an einer Beobachtung dargetan. Wir nannten oben die Stellen, die von der *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* sprechen und sahen, daß sich der Dienstgedanke in seiner doppelten Wendung, zum Ernst und zur Freude, damit verbindet. Daneben steht bei Paulus ein anders gefärbter Gedanke, der sich gleichfalls auf den Endzustand bezieht, der des *συνεγερθῆναι τῷ Χριστῷ*. In Adam starben sie alle, so werden sie „in Christus“ alle auferweckt. Und „mit ihm auferweckt“ gilt es „das Obere“ zu suchen, wo „Christus“ ist; denn unser Leben ist „mit Christus verborgen in Gott“, wenn aber „Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden“. Bei diesen 1. Kor. 15 und Kol. 3<sup>1-4</sup> entnommenen Wendungen fehlt *kyrios* vollständig, zugleich aber fehlt auch der Dienstgedanke dort. Das zeigt deutlich die enge Verbindung von *kyrios* mit dem Dienstgedanken und den anders gearteten Sprachgebrauch bei „mystischen“ Wendungen. — Es ist bemerkenswert, daß *μαρτυρεῖν* den „Herren“-Ausdruck gerade in dieser eschatologischen Verwendung zeigt. Das ist ein Zeichen davon, daß Paulus nicht Schöpfer eines neuen Sprachgebrauchs ist. Das zeigt sich auch, wenn wir uns den nichtpaulinischen Schriften zuwenden. Im Hebräerbrief erscheint neben häufigerem *kyrios* = Gott und *kyrios* = Jesus in alttestamentlichen Zitaten nur viermal *kyrios* (= Jesus), zweimal wird es auf den Geschichtlichen angewandt, einmal erscheint „ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς“ im feierlichen Schlußgruß

und dann noch einmal in eschatologischer Verwendung wie bei Paulus, 12<sup>14</sup>: *εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων, καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδείς ὄψεται τὸν κύριον*. Dies ist das einzige Mal, wo Hebr. in diesem Zusammenhang Jesu Name nennt, und da zeigt sich derselbe Sprachgebrauch wie bei Paulus.<sup>1)</sup> Ähnlich steht es mit Apok. Dort erscheint Jesus meist unter dem Bild des „geschlachteten Lammes“, als „Messias“, „*λόγος θεοῦ*“ oder „Menschensohn“. Zu den wenigen Stellen, an denen *κύριος* (+ *Ἰησοῦς*) gebraucht wird, gehört auch Apok. 22<sup>20</sup>: „*ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ,*“ die Übersetzung von *μαρναναθα*. Diese Bekanntschaft und schweigende Übereinstimmung mit dem auch bei Paulus beobachteten Sprachgebrauch wiegt um so schwerer, als Johannes im allgemeinen *kyrios* meidet. Bei 2. Petr. tritt uns wieder der unbestimmte Gebrauch von *kyrios* entgegen, wahrscheinlich ist sowohl *ἡμέρα κυρίου*, wie der *kyrios*, der die Verheißung nicht verzieht und dessen Langmut Seligkeit ist, auf Gott zu beziehen. Dagegen geht Did. im 16. Kapitel im Gebrauch von *kyrios* in paulinischen Bahnen, ähnlich wie Pol. Phil. 9<sup>2</sup>, wo *συνέπαθον* nicht gleich dem mystischen „Miterben“ ist. Bei Ignatius begegnet uns im Römerbrief wohl eine starke und sehnsüchtige Hoffnung, aber sie ist nicht „eschatologisch“ in der Art von 1. Thess. 4, sondern mystisch, insofgedessen tritt auch da, wie meist bei Ignatius, *Ἰησοῦς Χριστός* auf. Wenngleich der Widerhall des eschatologischen Gedankens in den nichtpaulinischen Schriften schwach ist, so beobachten wir dort doch denselben Sprachgebrauch wie bei Paulus (ausgenommen vielleicht 1. Petr., s. u.).

Stellen wir daneben die Gedanken, die sich auch auf den Endzustand beziehen, doch ohne die spezifische Färbung von dem Dienstgedanken her zu tragen, so sehen wir auch bei Paulus ein starkes Zurücktreten von *kyrios*. „In Christus“ werden sie alle lebendig werden, „durch den einen Jesus Christus“ im Leben königlich herrschen, sie sind „Miterben Christi“. Man könnte geradezu von einer doppelten Vorstellungsreihe sprechen, eine, die an manche (Parusie=?) Gleichnisse Jesu anknüpft und

<sup>1)</sup> Über Hebr. 9<sup>28</sup> siehe Bem. zu Nr. 9 in Erg. I.

eine, die eine mehr mystische Färbung trägt, in der einen tritt *kyrios* auf, in der anderen *Χριστός*. Das ist ein wichtiger Fingerzeig für die Bedeutung von *kyrios* (Erc. I, 9).

Bis jetzt sahen wir, wie sich Jesu Herrschaft wesentlich auf Menschen erstreckt, die ihm dienen. Ist dies der ausschließliche Inhalt von *kyrios*? Nach drei Richtungen hin kann man versuchen, den Herrschaftsgedanken zu erweitern. Zunächst braucht er sich nicht auf Menschen zu beschränken. Jesus kann „Herr der Welt“ sein, und „*kyrios*“ kann dafür der Ausdruck sein. Die *κυριότης* kann ferner das „Reich“, die *βασιλεία*, zum Äquivalent haben. Endlich müssen wir uns noch über das Vorkommen von Synonymen wie *βασιλεύς* u. ä. Klarheit verschaffen.

Das Ergebnis auf unsere erste Frage ist überraschend negativ. Paulus sagt zwar „des Herrn ist die Erde“ (1. Kor. 10<sup>26</sup>), zitiert aber damit Ps. 24<sup>1</sup>, *kyrios* kann sich auf Gott beziehen. Dazu kommt noch 2. Clem. 17<sup>5</sup>, wo von den Ungläubigen gesagt wird, daß sie einst bestürzt sein werden, wenn sie τὸ βασιλεῖον τοῦ κόσμου ἐν τῷ Ἰησοῦ sehen werden.

Gegenüber den Evangelien tritt die *βασιλεία* (τοῦ Θεοῦ) in den Briefen zurück. Hier ist sie im wesentlichen Bezeichnung des Heilsgutes, das „ererbte“ wird, indem Gott „in das Reich seines lieben Sohnes versetzt“, und „der Herr“ in „sein Reich rettet“. So wird „Reich“ auch bei den apostolischen Vätern gebraucht, besonders im Martyrium Pol.; nur Apok. spricht von der *βασιλεία*, die Gott „mit seinem Gesalbten“ über die Welt ausüben wird, und von der tausendjährigen Herrschaft der Märtyrer mit dem Messias. Doch liegen diese Gedanken von dem „Reich“ nicht in der Ebene, die wir für *kyrios* festgestellt hatten, dieser Ausdruck tritt daher auch zurück.

Auch auf die dritte Frage nach mit *kyrios* gleichlaufenden Begriffen (König usw.) bekommen wir nur spärliche Antworten. Die Evangelien lassen wir hier beiseite. Dann tritt uns eine auffallende Stelle in Act. 17<sup>7</sup> entgegen, wo die Apostel angeklagt werden, βασιλέα ἑτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν. Dies ist mindestens eine bezeichnende — Verdrehung der Verkündigung.<sup>1)</sup> Bei Paulus fehlt der Begriff *βασιλεύς* vollständig,

<sup>1)</sup> Die nähere Erörterung dieser Stelle s. im 4. Kapitel.

nur das Verb βασιλεύειν erscheint. Anders ist es in Apok., wo mit deutlicher Ablehnung irdischer βασιλεῖς und κύριοι Jesus zweimal κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων und an einer andern Stelle ὁ ἀρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς genannt wird. Bezeichnend ist auch Mart. 9<sub>3</sub>, wo der greise Polihkarp den Schwur bei dem Kaiser und die Lasterung Christi ablehnt mit den Worten: . . . καὶ πῶς δύναμαι βλασφημῆσαι τὸν βασιλέα μου τὸν σῶσαντά με. Sonst aber suchen wir „βασιλεὺς“ vergebens. Damit soll noch nicht über die Frage „Kaiserkult und Christentum“ entschieden werden, es gilt hier nur den sprachlichen Tatbestand festzustellen. — Neben βασιλεὺς begegnen uns noch zwei ähnliche Ausdrücke, ἀρχηγός und κεφαλὴ. Die Verwendung des ersteren ist bezeichnend. Jesus wird genannt: ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, τῆς σωτηρίας, τῆς πίστεως, ἀρχηγὸς καὶ σωτὴρ, nur an dieser Stelle, Act. 5<sub>31</sub>, könnte ἀρχηγός Parallelbegriff zu κυριος sein. — Das Bild des „Hauptes“ hängt bei Paulus meist zusammen mit dem des σῶμα Χριστοῦ, doch Kol. 2<sub>10</sub>, wo Christus „κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας“ genannt wird, könnte man auch κυριος dafür einsetzen. Aber soll es zufällig sein, daß dieser Ausdruck hier gemieden wird? (Erc. I, 10).

Damit haben wir den Dienstgedanken in weitester Form, mit seiner Begründung in der Erwartung des Kommenden und des Gerichts, in der Hoffnung auf den Herrn mit Furcht und Freude, kennen gelernt. Immer wieder wurde unwillkürlich κυριος gebraucht. Paulus gab in bezug auf Einheitlichkeit des Sprachgebrauchs den Ton an, aber er stand nicht allein, immer wieder trafen wir bis hin zu den apostolischen Vätern im wesentlichen denselben Gebrauch der Bezeichnungen, doch trat bei letzteren immer deutlicher ein anders gearteter Sprachgebrauch hervor, besonders bei Ignatius.

Gleichsam ein Ausläufer oder ein selbständiger Wurzel-  
schößling des Dienstgedankens und seines Sprachgebrauchs ist das ganze Gebiet, das wir unter „Mission“ zusammenfassen können. Ihm wenden wir uns jetzt zu. Von vornherein ist zu vermuten, daß hier Pauli Sprachgebrauch sich noch mehr von dem der anderen abheben wird als in den vorigen Abschnitten; denn wenn der Apostel schon den Dienst, erst recht



den eschatologischen Gedanken besonders kräftig betont und eigenartig ausgebildet, dann ist das mit dem der Mission noch mehr der Fall. Nur bei Acta wird man enge Berührung mit Paulus erwarten dürfen.

Zunächst betrachten wir, wie Paulus von seiner Verkündigung spricht. Zwei verschiedene Ausageweisen treten uns sofort entgegen. Die Botschaft, die der Heidenapostel zu bringen hat, nennt er *λόγος* und *εὐαγγέλιον*, und kennzeichnet ersteres als *τοῦ κυρίου* (wie auch Acta!), und letzteres als *τοῦ Χριστοῦ*. Darüber hinaus befremdet uns, daß Paulus, ja, das Urchristentum nie sagt: Wir verkündigen „den Herrn“, sondern nur „Jesum“ oder meist „Christum“. Warum heißt dann aber gerade die missionarische Verkündigung „*λόγος τοῦ κυρίου*“, und das Wort der Erbauung in der Gemeinde „*λόγος τοῦ Χριστοῦ*“?<sup>1)</sup> Man kann auf das alttestamentliche *דְּבַר-יְהוָה* = *λόγος* oder *ῥῆμα κυρίου* in der LXX hinweisen. Doch ist nicht nur an den verwandten Klang zu denken, sondern auch an die inhaltliche Verwandtschaft. Mit dem „Wort des Herrn“, dem fordernden, richtenden, verheißenden Wort, das er sendet, traten die Propheten vor das Volk, mit dem fordernden, richtenden, verheißenden „Wort des Herrn“, das er ihnen gibt, kamen die Apostel zu den Heiden. Weil es „vom Herrn“ kommt, der seine Diener sendet, ist es *λόγος τοῦ κυρίου*. Bei *εὐαγγέλιον* aber handelt es sich um die frohe Botschaft, die von Christus handelt, von dem, der gestorben und auferstanden ist und als solcher verkündet wird.<sup>2)</sup> Die „frohe Botschaft“ ist nicht die, die Christus sendet, sondern die von ihm handelt. Darum erscheint hier der Christusname, sowohl bei „*εὐαγγέλιον*, *μυστήριον*, *μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ*“, wie bei den verbalen Wendungen *Χριστὸς κηρύσσεται* u. a. Nicht Inhalt, sondern Ziel der Verkündigung ist das Bekenntnis „Jesus ist Herr.“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Kol. 3 16.

<sup>2)</sup> 1. Kor. 1 23 Gal. 3 1; besonders das *κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη* (auch wenn man nicht vor „*ἐσταυρωμένος*“ „*ἐν ὑμῖν*“ liest) ist ein charakteristischer Ausdruck.

<sup>3)</sup> 2. Kor. 4 5: „Denn wir predigen nicht von uns selbst, sondern von Christus Jesus, daß er Herr sei“ (Wiese), Junker, a. a. O. S. 9 Jesus der Herr ... „nur das Sinalthema, zu dessen selbständiger Erfassung die Hörer oder auch Leser ... erst angeleitet werden sollten.“ (In bezug auf die älteste Tradition gesagt.)

So zeigt sich auch hier, daß *Χριστός* da hervortritt, wo der Blick auf der Gabe, der Gnade, dem Angebot ruht, *κνριος* aber da, wo die Forderung auf Unterwerfung, Anerkennung, wo der Dienstgedanke herrscht (Eph. I, 11).

Wir verkündigen das Wort des Herrn, das Evangelium von Christus, Christum den Gekreuzigten, so faßt Paulus seine Botschaft zusammen. Wie sprachen aber die ersten Boten, als sie sich an die Heiden selbst wandten? In Acta werden uns einige Reden mitgeteilt. Stenogramme bietet Lukas nicht. Doch ist es bemerkenswert, wie er die Apostel zu den Heiden von dem Herrn sprechen läßt. Ausschließlich das einfache *Ἰησοῦς* tritt hervor, sowohl in längeren Auszügen wie in auf einen Satz zusammengedrängten Notizen. Auch wenn nur indirekt über das Ziel der Predigt berichtet wird, bevorzugen Acta, wie wir oben sahen, *Ἰησοῦς*. Auch als sich der Herr Paulus vor Damaskus offenbart, sagt er: *ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς* (+ *ὁ Ναζωραῖος*), und wo in Acta Heiden etwas über die Missionspredigt sagen, gebrauchen sie nur den einfachen Namen, so die Philosophen in Athen, Sestus dem Agrippa gegenüber, die Juden in Thessalonich, der böse Geist in Acta 19<sup>15</sup>. Am bezeichnendsten ist Acta 19<sup>13</sup>. Lukas sagt in der Erzählung, daß einige Juden über Beseßene *τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* zu nennen versuchten und zitiert ihre Worte: „*ὀρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει.*“ „*Κύριος Ἰησοῦς*“ gebraucht Lukas als christlicher Erzähler. Die Beschwörer, denen Jesus nicht *κνριος* ist, nennen nur den Namen. Ähnlich ist es Act. 9<sup>17</sup>, wo Ananias zu Saulus sagt: „Der Herr hat mich gesandt . . .“ aber „*ὁ κύριος*“ . . . wer war das für Paulus? Darum fährt Ananias fort: „Jesus, der dir erschienen ist.“ Die Frage nach dem Geschichtswert von Act., insbesondere dem der Reden, brauchen wir nicht zu entscheiden, den Schluß aber können wir ziehen, daß in der grundlegenden Verkündigung des Evangeliums von Jesus nicht als von dem *κνριος* gesprochen wurde. Das sollte er den Hörern noch werden. Nach verschiedenen Richtungen hin ist diese Beobachtung wichtig. Aus der Einleitung nahmen wir die Frage mit, ob vielleicht die Evangelien *κνριος* mieden, weil sie sich als „Propagandaschriften“ an Heiden wandten, denen Jesus noch nicht „Herr“ war. Hier

sehen wir, daß tatsächlich den Heiden nicht aus dem Leben des „*κνριος*“, sondern Jesu erzählt wurde. Bei Besprechung der auf den Geschichtlichen angewandten Bezeichnungen fiel es auf, daß Barnabas nur dort und immer dort, wo er durch allegorische Auslegung aus dem Alten Testament Hinweise auf Christus herauslas, „*Ἰησοῦς*“ sagte. Sollte das vielleicht daher rühren, daß er den Lesern Waffen zum Kampf gegen die Juden schmieden wollte und darum keinen Hinweis auf „den Herrn“, sondern auf „Jesus“ aufzeigte? Eine Folgerung drängt sich uns hier auf. Wenn *κνριος* im Heidentum ein geläufiges Gottheitsprädikat gewesen und dieses auf Jesus übertragen ist, dann ist es nicht einzusehen, warum nicht von vornherein den Heiden vom *κύριος Ἰησοῦς* erzählt wurde. Endlich will das Auftreten des geschichtlichen Namens den zu gewinnenden gegenüber bei der Frage beachtet werden, wieweit das Leben Jesu, seine geschichtliche Erscheinung, für den keimenden Glauben begründend ist, auch dürfen wir noch einmal an das Bekenntnis „*κύριος Ἰησοῦς*“ denken (Ezk. I, 12).

Von der Botschaft blicken wir auf den Botschafter. *Ἀπόστολος, συνεργός, διάκονος* sind Ausdrücke aus dem Missionsdienst. Dazu kommen noch Bezeichnungen wie *δοῦλος, μαθητής* u. ä., die zwar eine weitergreifende Bedeutung haben, aber der Gleichmäßigkeit wegen hier mit betrachtet werden. Man könnte erwarten, daß hier *κνριος* häufig gebraucht wird. Aber darin sieht man sich getäuscht. Außer wenigen Stellen, von denen höchstens eine paulinisch ist, heißt es immer: *δοῦλος, ἀπόστολος, λειτουργός, διάκονος . . . (Ἰησοῦ) Χριστοῦ*. Daneben aber steht bei Paulus „*διάκονος, προϊστάμενος ἐν κυρίῳ*. [Allerdings auch: *ἐν (Ἰησοῦ) Χριστῷ*.] Letztere Wendung ist nun nur innerhalb der christlichen Gemeinde verständlich. Für Außenstehende aber ist sie zu kurz, vollends, da das „*ἐν*“ keine außerchristlichen Parallelen hat.<sup>1)</sup> Wenn Paulus sich aber „Apostel“ nennt, so denkt er an sein Amt als Verkündiger des Evangeliums unter Heiden, demgemäß nennt er hier den Namen: Apostel „Jesu Christi“. Dazu mag noch kommen,

<sup>1)</sup> Böhlig, Zum Begriff *Κνριος* bei Paulus. ZNW 1913, S. 30.

daß er, wie wir oben sahen, nicht „den Herrn“ verkündigt, sondern „Jesum Christum“. *Δοῦλος κυρίου* ist vielleicht gemieden, weil es wie eine Tautologie klang. Der, dem er dient, soll mit Namen genannt werden. So wird vielleicht dieser auffallende Sprachgebrauch einigermaßen begreiflich. Doch bleibt es verwunderlich, daß es nicht heißt: „ἀπόστολος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ“, vor allen Dingen, wenn man sieht, wie der Herrenausdruck sich immer wieder bei dem Gedanken an die Mission einstellt (Ezk. I, 13).

Eine Fülle von Gedanken und Wendungen verbindet sich mit dem „Werk des Herrn“. Anwendung und Vermeidung von *kyrios* geben uns lehrreiche Hinweise auf die Bedeutung dieser Bezeichnung.

Apostel ist der, den Jesus gesandt hat, „durch ihn“ ist es Paulus. Wenn er dabei *kyrios* meidet, so hat das in der ganzen Einstellung der Briefe (Gal., 1. Kor.) seinen Grund. Bei Acta tritt *kyrios* dagegen hervor (Ezk. I, 14a). „Der Herr“ ist es aber auch bei Paulus, der der Arbeit der Apostel Gelingen gibt. Von ihm hat er seine *ἐξουσία*. So ist es auch der Herr, der die Gläubigen „hinzutut“, „das Herz aufschließt“, durch die Predigt richtet und beruft. Insofern aber auch an die lockende, ladende Kunde des Evangeliums gedacht wird, tritt auch *Ἰησοῦς Χριστός* auf. Neben Paulus stehen mit demselben Sprachgebrauch Acta. In den apostolischen Vätern tritt die werbende Einstellung und *kyrios* zurück. — Aus dieser Gewißheit des machtvollen Wirkens des Herrn schreibt Paulus, er vertraue „im Herrn“, die Gemeinde werde auf ihn hören (14b).

Der Herr lenkt die Herzen der Hörer. Aber auch das äußere Geschick seiner Jünger leitet er. „Wenn der Herr will,“ kommt Paulus nach Korinth; „des Herrn Wille geschehe“, damit beugen sich Pauli Begleiter im Blick auf die Zukunft, welcher der Apostel entgegengeht. Der Herr steht auch den Märtyrern bei, — es ist nicht zufällig, daß inhaltlich und sprachlich Mart. Polikarp Verwandtschaft mit Acta zeigt. — Auch hier begegnet uns wieder bei Paulus: ich vertraue „im Herrn“, nämlich zu den Philippnern zu kommen. Daneben steht eine ganze Reihe von Wendungen, die an das Alte Testament

anklingen: „Der Herr“ spricht im Traum, der „Engel des Herrn“ erscheint, der „Geist des Herrn“ nimmt Philippus weg, die „Hand des Herrn“ ist mit den Aposteln (14c).

An den Herrn, der als der Waltende seine jungen Gemeinden bewahrt, „in dem“ sich nun eine Fülle neuen Lebens, neuer Beziehungen, neuer Schätzungen, neuer Stellung zu Hab und Gut, zu Bekannten und Verwandten erschließt, denken die mannigfachen Wendungen mit „ἐν κυρίῳ“. Eine Tür ist geöffnet „im Herrn“, die Korinther sind das Werk des Paulus „im Herrn“, sie treiben das ἔργον κυρίου, „im Herrn vertrauend“ wagen es Freunde des gefangenen Apostels, zu predigen; wir finden ein „arbeiten im Herrn“, ein „schreiben“, „grüßen“, „aufnehmen“, „Nutzen haben“, „Dienst annehmen“ im Herrn; Geliebte, Auserwählte, Brüder ἐν κυρίῳ. Nur selten tritt Ἰησοῦς Χριστός auf. Paulus spricht von Wegen „in Christus Jesus“, die Korinther sind ein „Brief Christi“, es gibt „Bewährte in Christus“ (doch s. u.) (14d). Dieses „ἐν κυρίῳ“, oft nur ein Ausdruck für „christlich“, scheidet sich scharf von „ἐν Χριστῷ“. Dieses tritt da ein, wo statt des Dienstgedankens der mystische Zug stärker betont wird, wo die „Gnade Gottes in Christo Jesu“ vor Augen steht. Paulus steht mit diesem „ἐν κυρίῳ“ ziemlich allein. Ignatius bietet keine sachliche Parallele. Doch tritt uns einmal derselbe Ausdruck im Munde eines sonst unbekannten Christen entgegen: Röm. 16<sup>22</sup> grüßt ein Τέرتιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ. An zwei Gedanken, die mit dem bis jetzt Betrachteten in Zusammenhang stehen und doch kynrios meiden, sei der Übergang zu anderen Beziehungen gezeigt. Die Apostel sind vom Herrn beauftragt und gesandt. Aber noch mehr: Jesus redet „in ihnen“, Paulus redet „in Christus“, und Christus durch ihn. Dabei tritt mit dem Dienstgedanken auch kynrios zurück (14e).

Die Apostel leiden für Jesus. Ihr Dienst ist ein Sichverzehren für ihn. Aber der kynrios-Ausdruck tritt hier sehr zurück, denn nicht der Dienstgedanke steht beherrschend im Vordergrund, sondern „die Liebe Christi, die uns treibt“. Darum tritt dabei besonders bei Paulus Χριστός hervor. Das



ist 3. B. 2. Kor. 5<sup>20</sup> deutlich, aber auch dort, wo Paulus von sich sagt, er sei schwach „ὀπὲρ Χριστοῦ“, er leide „für Christus“, sei Tor „διὰ Χριστόν“, denkt er an den, der ihn geliebt hat. Ja, zuweilen tritt das einfache Ἰησοῦς auf, dann haftet der Blick an dem Geschichtlichen und seinem Leiden. Es ist nicht zufällig, daß in Acta kyrios wieder mehr hervortritt, wo auch im „Leiden“ der Dienstgedanke sich zeigt (14f.). Auch bei Nennung des letzten Zieles des Missionswerkes zeigt sich die Spaltung im Sprachgebrauch, sogar innerhalb weniger Verse. Denn der Blick ruht auf dem kyrios des Werkes und auf dem, ὀπὲρ οὗ δεόμεθα, καταλλάγητε τῷ θεῷ, dem der Apostel aus Dankbarkeit sein Leben weihte (14).

Wir sahen, daß die verschiedensten Beziehungen zwischen Menschen, eine Fülle von Tätigkeiten, die sich in dem „Werk des Herrn“ ergaben, als ἐν κυρίῳ getan und angeknüpft erscheinen. Es beschränkt sich aber nicht darauf, sondern alles Tun und Lassen der Christen geschieht ἐν κυρίῳ. So spricht Paulus von „heiraten im Herrn“, von „gehören im Herrn“, ermahnt, dasselbe zu denken ἐν κυρίῳ, ja, alles zu tun „in dem Namen des Herrn Jesu“, und prägt für die Gesamthaltung der Gläubigen die Worte: „stehen im Herrn“, „stark sein im Herrn“. Wenn Paulus von dem neuen Leben der Gläubigen spricht, von dem „Sein in Christus“, gebraucht er kyrios nicht. Dies tritt aber bezeichnenderweise sofort wieder auf, wenn es sich um das Umsetzen des neuen Lebens in die Tat handelt. Wo der Dienstgedanke und das dynamische Element, das „stark sein“, der Kampf der Christen, den Ausdruck bestimmt, begegnet uns sofort wieder das absolute kyrios. Dieser Sprachgebrauch zeigt sich in großer Regelmäßigkeit, denn in der scheinbaren Ausnahme „vollkommen in Christus“ schwingt ein gewisser mystischer Unterton mit, vgl. „ἅγιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“. Auch hier steht Paulus sowohl sprachlich wie sachlich allein. Schon in 2. Tim. 3<sup>12</sup> ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ liegt nicht mehr ganz der Gedanke der älteren Briefe, und bei dem Ausdruck „Wandel in Christus“ in 1. Petr. und 1. Clem. tritt, wie in diesen beiden Briefen überhaupt, kyrios zurück. Bei Ignatius vollends klingt die Mystik laut durch (15). Es ist überhaupt

bemerkenswert, wie sich die bunte Fülle der Ausdrücke mit „ἐν κυρίῳ“ und „ἐν Χριστῷ“ ziemlich reinlich scheiden läßt nach den Stellen, die vom Dienstgedanken beeinflusst sind und *kyrios* gebrauchen und den mehr mystisch gefärbten mit *Χριστός*.

Noch an einem andern Punkte müssen wir von der Mission auf das tägliche Leben der Gläubigen zurückgehen. „Der Herr“ lenkt die Herzen der Zuhörer, er stärkt seine Sendboten. Aber nicht nur sie, sondern alle Christen. Auch hier wird von Paulus meist *kyrios* gebraucht. Er bittet, der Herr möge die Gemeinden reichlich mit Liebe füllen, ihre Herzen zur Liebe lenken, denn „πιστὸς ὁ κύριος, ὃς στήριξαι ὑμᾶς“. Darum wünscht er als Schlußgruß: „Der Herr sei mit euch allen.“ Das einfache *Ἰησοῦς* begegnet uns wieder in Apok., wo von den Märtyrern gesprochen wird, die das „Zeugnis Jesu“, — doch wohl das, welches Jesus ihnen gab, — haben. Sonst tritt außerhalb der paulinischen Briefe ab und zu *kyrios* auf; so mahnt Ignatius den Polikarp, „nächst dem Herrn“ solle er der Witwen Versorger sein. Er grüßt mit „ἔρωσθε ἐν κυρίῳ“, aber ebenso auch mit „ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ“ und mit volleren Wendungen. Auch sonst tritt uns bei Ignatius die Neigung zum Gebrauch von *Ἰησοῦς Χριστός* entgegen; sagt Paulus: der Herr ist treu, der euch bewahren wird, so spricht Ignatius davon, daß allein Christus Jesus die Kirche in Syrien schützen wird, und daß er, sich ganz verzehrend in der Liebe zu den Philadelphiern, sie schütze, „οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλ' Ἰησοῦς Χριστός...“ Parallel dem „Zeugnis Jesu“ steht bei Ignatius die Auffassung, daß schon die Propheten *ἐπὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι* waren. Auch hier steht also Paulus ziemlich allein mit seinem Sprachgebrauch. Dieser ist für ihn bezeichnend. In etwa berühren die genannten Stellen alle mehr oder minder den Gnadengedanken, so, wenn Paulus bittet, der Herr möge die Leser reichlich mit Liebe füllen. Aber darauf ruht sein Blick nicht, sondern auf dem Herrn, der mächtig ist, es zu tun, und es auch tun will, denn er ist treu in seiner Gnade. Der Herr, der seine Knechte nicht im Stich läßt, von dem sie alles erwarten und bekommen, der wird sie stärken und bewahren. Auch vom Dienstgedanken her wendet sich der Blick zu dem treuen

Herrn, der Gedanke und Sprachgebrauch ist nicht von dem Gnadengedanken, den wir später betrachteten und bei dem meist *Χριστός* gebraucht wird, bestimmt (16).

Die Scheidung des Sprachgebrauchs bei ähnlichen Wendungen können wir auch an *πιστεύω* - *ἐπίστευσα* beobachten. Das erstere drückt die Haltung des Vertrauens aus, das zweite dagegen den Akt des Sich-hinwendens, des „Gläubigwerdens“, „Umkehrens“. <sup>1)</sup> Hier überwiegt *κνrios*, und zwar, wie zu erwarten, in Acta, wo auch Synonymie wie *ἐπιστρέφειν* vorkommen (17).

Auch die Stellen, die von Glaube, Hoffnung, Liebe „des Herrn“ oder „zu dem Herrn“ sprechen, können wir in solche, die durch den Rechtfertigungs- und Gnaden- und in solche, die durch den Dienstgedanken bestimmt sind, trennen. *Κνrios* und *Χριστός* treten dabei wieder auseinander. Natürlich ist an vielen Stellen eine Trennung nach diesen beiden Gesichtspunkten nicht zu vollziehen, besonders da, wo *πίστις* ein fester Ausdruck geworden ist, wie z. B. Pol. Phil. 43: Witwen . . . *σωφρονοῦσας περὶ τὴν τοῦ κυρίου πίστιν*. Doch läßt sich an manchen Stellen noch deutlich „Glaube und Liebe zu dem Herrn Jesus“ als Ausdruck einer freudigen und vertrauensvollen Hingabe zum Dienst, und der rechtfertigende Glaube (an) Jesus Christus unterscheiden (18).

Neben „Glauben an Jesus“ steht „Erkenntnis Christi“. Paulus spricht nur selten davon. An einer bewegten Stelle im Philipperbrief, wo er auf sein eigenes Leben zurückblickt, sagt er: ich halte es alles für Schaden *διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου*, und einmal erscheint *γνώσις* verbunden mit *πίστις*. Im 2. Petrusbrief wird *ἐπίγνωσις* (*γνώσις*) der „Grundbegriff des persönlichen Christentums“. <sup>2)</sup> Das ist für die mit mythischen Wendungen gesättigte Schreibweise des 2. Petr.-Briefes bezeichnend, ebenso auch die andersartige Verwendung

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Röm. 13 11: *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν* und Ign. Magn. 103: *ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' ὁ Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν*. Ähnlich ζῆν: leben; ἔζην: ich wurde wieder lebendig, Apok. 20 4 steht *ἐζησαν* parallel mit *ἀνάστασις* in V. 5.

<sup>2)</sup> Windisch bei Sießmann zu 2. Petr. 1 2.

von *γνώσις* und seinem Gegenteil „Vergessen“ in Did. und Barnab., wo es einen moralistischen Inhalt bekommt. Überwogen bei 2. Petr. die vollen und vollsten Bezeichnungen Jesu, so bei Did. und Barnab. das einfache *kyrios* in Anlehnung an das Alte Testament, wobei es unbestimmt bleibt, ob *kyrios* Jesus oder Gott bezeichnet (19).

Damit haben wir den ganzen Gedankenkreis des Dienstes im weitesten Sinne betrachtet. *Kyrios* herrscht vor. In diesem Ausdruck liegt der Dienstgedanke in einer besonderen Wendung beschlossen. Die Erwartung des Gerichts und des Kommens Jesu ist mit freudigem und zuversichtlichem Dienen innerlich verbunden. Von diesem einheitlichen Doppelgedanken gehen strahlenförmig andere Ideen aus und mit ihnen der Gebrauch von *kyrios*. Von dort aus ergeben sich Wendungen wie „Wort des Herrn, bekehren zum Herrn, „im Herrn“ dienen, der Herr als „Begleiter, Beschützer, als Herzenskündiger“. Die negative Bestätigung unseres Ergebnisses, daß sich *kyrios* gerade mit der Idee des Dienstes verbindet, muß die folgende Erörterung bieten in der wir uns dem Gnadengedanken zuwenden. Vorauszuschicken ist, daß ich nicht meine, daß wir es bei „Gabe und Aufgabe“ mit zwei lose nebeneinander stehenden Gedanken zu tun hätten. Beide Gedanken sind vielmehr gegenseitig bedingt und miteinander verbunden, der eine fällt ohne den anderen, und der andere ist ohne den einen haltlos. Der Dienst bekommt dadurch seine Frische, Zuversicht und Freude, daß er auf dem Boden der Gnade ruht, und andererseits kennt Paulus keine Gnade, die nicht zugleich verpflichtete. Doch sind diese beiden Gedanken selbst verschieden. Das zeigt sich auch im Sprachgebrauch. Wenn Jesus auch nie „Herr“ ist, ohne zugleich „Erlöser“ zu sein, so tritt uns doch in „*kyrios*“ nur eine Seite seines Wesens entgegen.

Mannigfach sind die Gelegenheiten, bei denen Paulus auf die „Gnade“ zu sprechen kommt. Sofort im Anfang seiner Briefe lesen wir den Gruß: „*χάρις καὶ εἰρήνη*...“ ähnlich grüßt er auch die Gemeinden am Ende des Briefes, oft mit eigener Hand. Es ist nicht verwunderlich, daß er bei diesen Gelegenheiten gerne zu vollen Ausdrücken greift. Doch unter-

scheiden sich die Einleitungs- und Schlußgrüße bei Paulus fast unmerklich voneinander. Am Ende seiner Briefe schreibt Paulus meist: „Die Gnade des Herrn Jesu [Christi, auch: unseres Herrn Jesu Christi] sei mit euch.“ Damit befiehlt er die Leser der bewahrenden, schützenden Hand des Herrn.<sup>1)</sup> Inhaltlich ist also mit diesem Gruß Acta 20<sup>32</sup> zu vergleichen: „καὶ τὰ νῦν παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ κυρίῳ.“ Dem Herrn, der mächtig ist, zu beschützen, befiehlt er seine Leser. Darum gebraucht er *kyrios*, feierlich: *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, ab und zu tritt noch das „*ἡμῶν* der Gemeinsamkeit“, mit dem Paulus sich und die Leser demselben Herrn anbefiehlt, auf. Diese Wendungen können wir neben die oben betrachteten stellen. Etwas anderes ist es mit den Eingangsgrüßen. Zunächst wünscht Paulus dort stets: *χάρις καὶ εἰρήνη*,<sup>2)</sup> dazu stets „von Gott dem [unserem] Vater und unserem [dem] Herrn Jesus Christus.“ Damit ist der Gedanke leise verschoben. Die Gnade, die inneren Frieden mit sich bringt, wünscht er den Lesern. Wie Paulus bei den Schlußgrüßen auch einfach sagen konnte: „ὁ κύριος sei mit euch,“ so hätte er hier *χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ* entbieten können. Aber so karg kann er nicht sein. Der Vatername Gottes drängt sich ihm auf die Lippen, und mit ihm haben wir Verbindung durch den, der [„unser] Herr“ ist. Dort war der Name, hier die Bezeichnung hinzugefügt.

Andere gebrauchen ähnliche Grüße. Die Schlußgrüße bei Apok. und 1. Clem. lauten wie die von Paulus. Eine Sonderstellung nimmt Ignatius ein. Seine Schlußgrüße beginnen alle mit „*ἔρχωσθε ἐν*“, sind aber sonst verschieden. Das einfache *ἐν κυρίῳ* treffen wir einmal. Dies erinnert an das paulinische *ἀσπάζειν ἐν κυρίῳ* und ist um so bemerkenswerter, als Ignatius sonst nie *ἐν κυρίῳ* gebraucht. Daß er das einzige Mal, wo er es doch tut, mit paulinischen Wendungen zusammentrifft, ist wieder ein Zeichen, daß Paulus mit seinem Sprachgebrauch nicht allein steht. Daneben stehen andere Wendungen bei Ignatius: „*ἔρχωσθε* in Jesus Christus, unserer gemeinsamen

1) 2. Thess. 3 16: Der Herr sei mit euch allen.

2) 1. u. 2. Tim. fügen noch „*ἐλεος*“ hinzu.



Hoffnung“, „unserem Gott“, oder „in der Geduld Jesu Christi“. Seine Eingangsgrüße tragen dieselbe mystische Färbung: *πλεῖστα χαίρειν ἐν Χρ. Ἰησ.* [+ *τῷ θεῷ ἡμ.*], *ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ*, einmal auch: *ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰησ. Χρ.* Johannes zeigt in Apók. und dem 2. Brief paulinische Wendungen, aber ohne *kyrios*, statt dessen „Sohn des Vaters“ und „der treue Zeuge“. 2. Petr., Jud., Pol. ad Phil. bieten sehr volle Formeln. 1. Clem. aber sagt einfach: *χαρίς καὶ εἰρήνη ἀπὸ . . . θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Auf die Eigenart der einzelnen Schreiber, wie wir sie schon an manchen Zügen kennen lernten, fällt durch die Beobachtung der Grüsse neues Licht. Paulus bietet volle, aber inhaltsvolle Ausdrücke, 2. Petr. und Jud. zeigen Neigung zu überladenen Bezeichnungen, während 1. Clem. viel nüchterner und einfacher bleibt, Ignatius bringt originale, aber oft geschraubte, mystische Wendungen (20).

Mannigfach sind die Ausdrücke, mit denen Paulus auf die Gnade Jesu hinweist, auf die Erlösung, die durch ihn und in ihm geschehen ist. Dabei überwiegt *Ἰησ. Χρ.* und *Χριστός*. Am meisten jedoch fällt auf, daß das einfache *kyrios* fast gar nicht erscheint.<sup>1)</sup> Im Vergleich dazu muß es uns noch mehr in Erstaunen setzen, daß die Wendung „unser Herr Jesus Christus“ zwar auch nicht allzu häufig, aber gegenüber dem Zurücktreten des einfachen *kyrios* doch sehr oft gebraucht wird, und zwar besonders oft in der Verbindung „Gnade Gottes . . . durch unseren Herrn Jesus Christus“. Ja, es heißt — wenn überhaupt bei dieser Wendung *kyrios* gebraucht wird, bei Paulus nie anders. Ebenso steht es mit allen anderen Schriften. Das führt uns auf einen neuen Zug, der in „unser Herr“ liegt. Wir sprachen von der Idee der Gemeinsamkeit in „*ἡμῶν*“. Hier drückt dies Wörtlein die dankbare Freude daran, daß Jesus „unser“ ist, aus; dadurch, daß er unser Herr ist, haben wir Zugang zu Gott. Er gab Sieg durch unseren Herrn

<sup>1)</sup> *Kyrios* wird nur gebraucht 2. Thess. 2.13 (Zitat A. U.) 1. Kor. 7.22, wo man noch über den Gedanken, den das Bild des *ἀπελευθέρους κυρίου* ausdrücken soll, streiten kann, und Kol. 3.13, s. Bem. zu Nr. 22 von Etk. I

Jesus Christus, wir haben Frieden mit ihm durch unseren Herrn Jesus Christus, die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn. Da klingt aus ὁ κύριος ἡμῶν die dankbare Aneignung der Gabe Gottes in Christo Jesu. Darum wird uns bei dem Gnadengedanken verhältnismäßig oft diese Wendung begegnen. Ebenso ist es mit der Bezeichnung Gottes als des „Vaters Jesu Christi“. Wo dieser Ausdruck erscheint, lautet er: πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, so bei Paulus, 1. Petr., Polikarp. Nur Ignatius sagt stets: ὁ πατὴρ Ἰησ. Χριστοῦ. Gott ist Vater durch unseren Herrn Jesus Christus. Und das einzige Mal, wo das ἡμῶν ausgelassen wird, 2. Kor. 11<sup>31</sup>, tritt der Dienst- und Richter-Gedanke hervor, denn es heißt: ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν . . . , ὅτι οὐ ψεύδομαι, eine Bestätigung für das Gesagte. Aber dieser Inhalt des ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ist sorgfältig zu trennen von dem des einfachen κυριος. Es ist darum sehr wichtig, daß das älteste Bekenntnis lautete: κύριος Ἰησοῦς, daß bei dem Dienstgedanken immer wieder das absolute κυριος gebraucht wurde, daß im Verhältnis zu den Stellen mit einfachem Herrennamen die mit der vollen Bezeichnung sehr zurücktreten und meistens an besonders betonten Stellen erscheinen. Das alles läßt uns deutlich sehen, daß die Urform der Herrenbezeichnung das einfache ὁ κύριος war (21).

Besonders oft begegnet uns ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησ. Χρ. in Verbindung mit χάρις.<sup>1)</sup> Die Korinther „kennen die Gnadengabe unseres Herrn Jesu Christi“, die Gnade „unseres Herrn“ wurde überschwenglich. In anderen Wendungen tritt Χριστός [+ Ἰησ.] hervor: „Christus liebte die Gemeinde“, er „pflegt sie“, hat die Galater befreit, „nützt“ ihnen nichts, wenn sie sich beschneiden lassen, „im Angesicht Christi“ entsteht der „φωτισμός . . . τῆς δόξης τοῦ θεοῦ“. „Christus ist mein Leben“, sagt Paulus, und wahrscheinlich ein Hymnus mahnt: „Steh auf von den Toten καὶ ἐπιφάνῃ σοι ὁ Χριστός.“ Um „Christum“ zu gewinnen, achtet Paulus alles für Kot.

<sup>1)</sup> Abgesehen von den Grüßen.

Meist aber bezeichnet Paulus die Gnade, die Jesus brachte, als Gnade „ἐν Χρ. Ἰησ.“, daneben auch „διὰ Χριστόν“ gegeben, zunächst darum, weil ihm lebhaft bewußt ist, daß Gott es ist, der „in“ und „durch“ Christus rettet. Er segnet uns mit geistlichem Segen ἐν Χριστῷ, er hat uns zur Sohnschaft verordnet „durch Jesum Christum“, hat uns mit sich selbst versöhnt „durch Christum“. Daneben steht „in Christus“, das oft fast = διὰ Χριστοῦ ist. Die Heiden sind nahe „in Christus Jesus“, auf sie kommt der Segen Abrahams „ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“, die Leser sind „geheiligt in Christus Jesus“, in ihm ist Erlösung, denn das Lebensgesetz des Geistes in Christus Jesus befreit von dem Gesetz der Sünde. So spricht Paulus auch von lebendig werden „in Christus Jesus“, von „Trost in Christus“, „miterben“ in ihm.<sup>1)</sup> Ein alles in sich schließender Ausdruck begegnet 1. Kor. 1<sup>30</sup>: ἐξ αὐτοῦ [sc. θεοῦ] δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, wo zur Qual des Übersetzers in wenig Worten die alles in sich schließende Fülle der Gnade Gottes in Jesu liegt. Doch wäre es falsch, dieses ἐν Χριστῷ mit διὰ Χριστοῦ gleichzusetzen. Es hat seine selbständige Bedeutung.<sup>2)</sup> „In ihm“ tritt Gott dem Menschen nahe, offenbart er sich. Vgl. 1. Kor. 4<sup>15</sup>: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα.

Serner dürfen wir bei Beurteilung des paulinischen Sprachgebrauchs nicht die Stellen vergessen, an denen er an Christi Leiden denkt, denn dort liegt für ihn der tragende Grund der Gnade. — Dies gilt auch für 1. Petr. und Hebr. Denn es ist die Eigenart des 1. Petrusbriefes, immer wieder Jesus selbst in seinem Leiden vor Augen zu stellen, um die Leser zu stärken. Sein Sprachgebrauch ist dabei derselbe wie bei Paulus, wie wir oben sahen. Hebräer verwendet das Bild des Hohenpriesters, um die Gabe Jesu deutlich vor Augen zu malen. Neben Χριστός tritt dabei das einfache Ἰησοῦς oft hervor, in Übereinstimmung mit dem, was wir schon sahen. Bei 2. Petr. treffen wir den vollen Ausdruck: Glauben erhalten in Gerechtigkeit unseres Gottes und Retters Jesu Christi. Blicken wir von hier auf die apostolischen Väter, so fällt uns auf, daß 1. Kyrios und

<sup>1)</sup> Vgl. auch Hebr. 12: Gott redete „im Sohn“.

<sup>2)</sup> Vgl. Weber, a. a. O. S. 220 f.

zwar auch das einfache, häufiger vorkommt, besonders im Vergleich zu der geringen Zahl der in Betracht kommenden Stellen. Daneben treten auch andere Bezeichnungen auf: im Gebet bei 1. Clem. das altertümliche *παῖς Θεοῦ*, daneben *τὸ σωτήριον ἡμ.* *Ἰ. Χρ.*, doch bleibt im großen und ganzen der Sprachgebrauch in den Linien Pauli, nur ist er nicht so einheitlich. Diese Übereinstimmung ist aber nur eine scheinbare, der Grund dafür liegt darin, daß bei Ignatius und 1. Clem. *κνριος* überhaupt wenig gebraucht wird. Würde es dort öfter auftreten, so würde es uns auch bei dem Gnadengedanken öfter begegnen. 2. ist bemerkenswert, daß die Stellen, mit *χαρις* ... „*ἐν*“ zurücktreten und statt dessen bei 1. Clem. meist *διὰ* ... steht. Doch begegnen uns überhaupt mehr schillernde Bilder, wie z. B. 1. Clem. 161: *Ταπεινοφρονοῦντων γὰρ ἐστὶν ὁ Χριστός*. Das gilt insbesondere von Ignatius. Öfter begegnet uns die Gleichsetzung: *Θεοῦ γνῶσις, γνώμη, χαρὰ ἁμώματος, νέα ζύμη: ὁ ἐστὶν Ἰησ. Χρ.* Sie wird inhaltlich neben das paulinische *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zu stellen sein, vgl. besonders Ign. Eph. 32. Auch sonst steht meist *Ἰησ. Χρ.*; wir lesen von „Vergebung finden in der Gnade Jesu Christi“, „lehren gegen die Gnade Jesu Christi“, „vertrauen auf die Gnade Jesu Christi“; die Gemeinde hat „Erbarmen gefunden in der Größe des höchsten Vaters und Jesu Christi, seines einzigen Sohnes“, „Gott offenbart sich durch ihn“, kann „in Christus Jesus“ Bitten erhören. Nur bei einer Wendung begegnet man häufiger *ὁ κύριος*: wenn Ignatius mahnt: trage die andren, nimm sie auf, liebet die Gatten, „wie euch der Herr“. Auch Paulus gebraucht dabei einmal *κνριος*. Ob vielleicht der Charakter der Stelle, die Mahnung, also der Dienstgedanke eingewirkt hat? Wie dem auch sei, es ist jedenfalls für Ignatius bezeichnend, daß er in denselben Wendungen auch *Ἰησοῦς Χριστός* gebraucht: „denkt an mich, wie Jesus Christus an euch, ihr habt mich erquickt, wie euch Jesus Christus.“ Bei 2. Clemens beginnt *ὁ κύριος* mehr hervortreten, „gerettet vom Herrn“ steht neben „Christus wollte das Verlorene retten“ und „wir werden teilhaftig des Erbarmens Jesu“ (22).

Wenn Paulus sich in den „Reichtum Christi“ versenkte, dann umspannte sein Blick Zeit und Ewigkeit, dann sah er den Ratschluß Gottes zur Entsendung seines Sohnes vorzeiten gefaßt, dann sah er alles sich „zugipfeln“ in Christus, dann traten der eine Mensch Adam und der eine Mensch Jesus Christus als die beiden Wendepunkte des Menschenschicksals vor seine Augen, dann sah er „Christus“ als das Ende des Gesetzes, d. h. einer Periode der Heilsgeschichte, sah „Christus“ als τὸ σπέρμα Ἀβραάμ, auf den Gottes Verheißungen hinzielen, als das σῶμα, dessen σκιά die alttestamentlichen Gebote sind. Dann trat „der Herr“ als der „Geist“, dem „Buchstaben“dienst des Alten Bundes entgegen, in dem die „Decke“, die auf Israel lag, weggetan ist. Sein Ausgang ist bei Gott, der ihn „sandte“, der „in ihm“ τὰ πάντα schuf, der ihn „zum Sohn Gottes einsetzte“. Jetzt „ist Christus droben“ und „mit ihm“ ist unser Leben verborgen in Gott.

Neben Χριστός, dem „heilsgeschichtlichen Namen“, <sup>1)</sup> begegnet uns öfter auch „Sohn Gottes“, besonders in den johanneischen Schriften. Kyrios tritt zwar auch gelegentlich auf, aber dann in einer bestimmten Verwendung: zur Bezeichnung seiner Erhabenheit. So sagt Paulus, hätten die ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου die Weisheit Gottes erkannt, „ὅν ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.“ Um den Korinthern die Liebe Christi an dem zu zeigen, was er aufgab, sagt Paulus: γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ἡμᾶς ἐπώχενσεν πλούσιος ὢν, und derselben Gemeinde schreibt 1. Clem.: τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας... Am meisten betont aber die Herrlichkeit und überweltliche Größe Jesu durch Hervorhebung seiner κυριότης Barnabas.

Aber auch bei den apostolischen Vätern überwiegt Ἰησοῦς Χριστός [mit Ausnahme von Barnabas]. Öfters begegnet uns die Erinnerung an das Kommen, die Erscheinung, die Sendung Jesu, wobei auch die vollen, an den Herrscherkult erinnernden Formeln mit σωτήρ auftreten. Daneben finden wir auch neue

<sup>1)</sup> Weber, a. a. O. S. 255.



Gedankenreihen. Ignatius betont wiederholt, daß Jesus Christus „im Vater“ ist, oder *ἐγκαταμένος τῷ πατρὶ*. Bei Barnabas treffen wir oft den Gedanken, daß „der Herr“ = Jesus schon im Alten Testament rede.<sup>1)</sup> Die Propheten haben von dem, der litt (55) *τὴν χάριν* = die Gnadengabe, und *εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν*. Daneben tritt uns in 2. Clemens eine Spekulation über *Χριστός* als *πνεῦμα* [das Fleisch wurde] und die Gemeinde als sein *σῶς* entgegen. In der Ausbildung all dieser Gedanken verrät sich eine spätere Zeit. Es ist bemerkenswert, wie [außer bei Barnabas] *kyrios* zurücktritt. Herr ist Jesus nicht in seinem Verhältnis zu Gott, darum steht bei den genannten Wendungen des Ignatius *Ἰησοῦς Χριστός*; *κύριος* hat auch nichts mit dem Gedanken der mystischen Einheit der Gemeinde zu tun, darum gebraucht 2. Clem. bei diesem Gedanken *Χριστός* (23).

Schwer ist es, den Sprachgebrauch zu beurteilen, der sich bei dem Gebet zeigt. Zunächst müssen wir feststellen, daß sowohl Paulus wie das ganze Urchristentum zu Jesus gebetet hat. Daneben aber wird Gott angerufen „durch Jesus“. In letzterem Falle begegnet uns nie für Jesus das absolute *kyrios*. Denn er ist ja da nicht Herr, sondern Mittler, Offenbarer, Zugang zu Gott. So begegnet uns in diesem Falle meist „*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*“. So dankt Paulus „durch Jesus Christus“, und schließt den Römerbrief mit „*μόνῳ σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*“. 1. Petr. spricht von dem Darbringen geistlicher Opfer, die Gott wohlgefällig sind, „durch Christus Jesus“, <sup>2)</sup> er wünscht, daß in allem Gott gepriesen werde „durch Christus Jesus“, und Ignatius mahnt, die Gemeinde solle in Einigkeit, „in göttlicher Tonart“, einstimmig „durch Jesus Christus dem Vater singen“. Vollere Ausdrücke treten daneben. 1. Clemens betet: „Dich preisen wir durch den Hohenpriester und Schützer unserer Seelen, Jesus

<sup>1)</sup> Ein Beispiel dafür, daß für Barnabas der *kyrios*, der im A. T. spricht, auch Jesus ist, ist 73. Barnabas zitiert Lev. 23 29 mit *ἐνετείλατο κύριος* und fährt fort: *ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλεν τὸ σπένδος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν*, vgl. Nr. 35 von Efk. I.

<sup>2)</sup> „Durch Christus Jesus“ kann man auf „darbringen“ und auf „wohlgefällig“ beziehen.

Christus." Wie Gottes Gabe und Gnade in und durch „unseren Herrn Jesus Christus“ uns nahe kommt, so auch der Dank. Dabei liegt dann in „ὁ κύριος ἡμῶν“ genau derselbe Gnadengedanke, wie wir ihn bei „χάρις ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ“ feststellten. Χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰ. Χ. τ. κ. ἡ, ruft Paulus Röm. 7, und mahnt Ephes. 5, allenthalben für alles „im Namen unseres Herrn Jesu Christi Gott dem Vater zu danken“, ähnlich auch Judas. An diesem Sprachgebrauch ist nichts Auffallendes, ja, es ist ein Zeichen seiner Stetigkeit, daß Did. das einzige Mal, wo sie Ἰησ. Χρ. allein gebraucht, es in diesem Zusammenhang tut, wo auch Paulus das einfache κύριος (das Did. sonst immer gebraucht), meidet. Anders ist es in bezug auf das Gebet zu Jesus selbst. Es will nicht gelingen, den zerteilten Sprachgebrauch unter einheitliche Gesichtspunkte zu fassen. Der Blick kann auf dem Herrn ruhen, der mächtig ist, seinen Dienern zu helfen, der Dank zu dem κύριος aufsteigen, „τὸν ἐκλογὰς ποιοῦντα ἀπὸ τῶν ἰδίων δούλων“ (Mart. 201), als auch auf Christus, der am Leibe des Paulus verherrlicht wird, zu dem Dank und Vertrauen bittend die Hände erheben. Bei allen Stellen nachzuforschen, warum gerade da und dort κύριος gebraucht oder gemieden wird, würde nur zu Künsteleien führen (24).

Wir haben schon verschiedene Wendungen mit „ἐν κυρίῳ“, „ἐν Χριστῷ“ mit mannigfachem Inhalt kennen gelernt. „In Christus“ ist uns Erlösung geschenkt, „in ihm“ haben wir Zugang zu Gott. Später werden wir noch das rein mystische „Sein in Christus“ kennen lernen. Daneben begegnete uns der missionarische Sprachgebrauch: „arbeiten im Herrn“, „offene Tür im Herrn“, und sein Ausläufer: „bewährt, treu im Herrn, gehorchen, erziehen, heiraten im Herrn“, ferner: „stark sein, stehen, ja, alles tun im Herrn“. Dies „alles“ bezog sich auf das Handeln, den Dienst. Aber nicht nur das äußere Tun geschieht „in Jesus“, sondern wir lesen auch von „sich rühmen“, „sich freuen“ in ihm, von Liebe, Freiheit, Geduld „ἐν Χριστῷ“. Die beiden ersten Wendungen sind für sich zu betrachten.

„Sich freuen im Herrn“ kommt nur vor bei Paulus (3×) und bei Pol. ad Phil. (1×), bei ersterem mit dem einfachen

κῆριος, bei letzterem mit „ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰ. Χ.“ Weber weist<sup>1)</sup> auf das alttestamentliche ἀγαλλιᾶσθαι [ἐπαινέσθαι] ἐν (ἐπὶ) τῷ κυρίῳ hin. Vielleicht mag aber auch der schon oben beschriebene missionarische Sprachgebrauch einwirken, was Phil. 4<sup>10</sup> sicher der Fall ist.

Bei „sich rühmen in ...“ müssen wir auf den Inhalt des Ausdrucks achten. Es kann bedeuten: „sich verlassen auf ...“ Ἐν Χριστῷ kann aber auch gleichsam die Sphäre angeben, in der das Rühmen stattfindet. Im Sprachgebrauch ist aber kaum ein Unterschied. Es ist beachtenswert, daß, wenn Paulus sich Gottes „durch Jesus“ rühmt, dabei einmal wieder „durch unsern Herrn Jesus Christus“ gebraucht wird.

Oben betrachteten wir den Sprachgebrauch in bezug auf: Glaube „an“ Jesus, Liebe und Hoffnung „zu“ ihm. Daneben begegnet uns aber auch Glaube ... „in“ Christus. Es ist nicht ohne weiteres mit ersterem gleichzusetzen, sondern drückt aus, daß in ihm auch die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Glaubens, der Liebe gegeben ist. Auf Christus, auf den Offenbarer, den Heilmittler sieht dieser Ausdruck. Darum begegnet uns nur [Ἰησοῦς] Χριστός. Neben „Glaube, Hoffnung, Geduld, Liebe, Mitleid, Vergeben“ stehen auch bildliche Ausdrücke wie „Weise und Unmündige in Christus“, „vollkommen, fertig in ihm“. Dazu wäre auch das μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ zu nennen. Dieses Bezogensein der Gläubigen auf Christus zeigt sich auch im Sterben, denn es geschieht ἐν Χριστῷ, nur Apok. gebraucht einmal ἐν κυρίῳ. — Eine Parallele zu diesem „ἐν Χριστῷ“ mag auch 2. Kor. 2<sup>10</sup> bieten, wo Paulus mit großem Zartgefühl verzeiht mit den Worten: ὃ δὲ τι χαρίζεσθε, κἀγὼ· καὶ γὰρ ἐγὼ δὲ κεχάρισμαι, εἰ τι κεχάρισμαι, δι' ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Vor dem Angesichte Christi, in seiner Gegenwart, verzeiht Paulus. So mag auch manches „ἐν Χριστῷ“ zu deuten sein: „in der Gegenwart Christi“, dessen, in dem alles Heil, aller Glaube, alle Liebe beschlossen liegt. Es ist nur eine neue Bestätigung dessen, was wir schon fanden, wenn hier κῆριος zurücktritt. Wie der Christen

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 255.

Hoffen, Lieben und Glauben ἐν Χριστῷ, an und in Christus, ist, so sind sie selbst auch „gläubig in Christus Jesus“ (wobei πιστὸς ἐν Χρ. Ἰησ. „gläubig“ von πιστὸς ἐν κυρίῳ „treu“ zu trennen ist!) und heilig in ihm. Das mag vielleicht deutlich machen, daß wir zu Recht die Erlösung, Befreiung . . . ἐν Χριστῷ Ἰησ. nicht einfach mit „durch“ übersetzten. Denn neben ἡγιασμένος ἐν Χρ. Ἰησ. steht ἅγιος ἐν Χριστ. Ἰησ. Wie das zweite nicht instrumental zu fassen ist, so auch das erste nicht. Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. in ihm, in dem Gott nahe tritt. Diese Anwendung zeigt auch Gal. 56: ἐν Χριστ. Ἰησ., d. h. im Bereich seiner Heilsordnung, οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (25).

Die Gemeinschaft mit Christus findet ihren eigentlichen Ausdruck in zwei Wendungen: wir sind Christi und „in Christus“ bezw. Christus in uns. Im ersten Falle begegnet uns bei Paulus zweimal κυριος, das eine Mal, Röm. 148, ist es Ausdruck des Dienstverhältnisses. Man sollte auch an anderen Stellen κυριος erwarten, doch hindert daran manchmal die Weiterführung des Gedankens mit „Χριστὸς δὲ Θεοῦ“, oder der Gedanke an Jesu Leiden schwingt mit, auch wird ein korinthisches Schlagwort, das wohl von „Χριστοῦ εἶναι“ sprach, aufgenommen; vor allen Dingen kann in diesem Ausdruck auch die enge Gemeinschaft und Verbundenheit in „mystischem“ Sinne liegen und der Dienstgedanke zurücktreten. Gerade bei den eigentlich mystischen Ausdrücken „wir in Christus“, „Christus in uns“ fehlt nun bis auf eine Ausnahme das absolute κυριος, auch tritt „in unserem Herrn Jesus Christus“ nur im feierlichen Eingangsgruß bei Paulus auf. Sonst fehlt es, ob nun an den einzelnen oder an die Gemeinde und ihr Sein in ihm gedacht ist. Eine Reihe anderer Wendungen gibt ebenfalls Zeugnis von dieser engen Verbundenheit der Christen mit Jesus. Paulus wünscht „verbannt zu sein ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ“, und ruft den Galatern zu: κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, ihr, die ihr im Gesetz gerecht werden wollt. Ferner mahnt er die Korinther daran, daß unsere Leiber μέλη τοῦ Χριστοῦ sind; in dem Zusammenhang gebraucht er das Bild des κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ. Dann ist noch zu nennen die Anschauung, daß Christus die κεφαλὴ

τοῦ ἀνδρός ist. Ignatius spricht von „gefunden werden in Christo Jesu“, von ἐνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος (mit) Ἰησ. Χρ., Ἰησ. καὶ πατρός, davon, daß er als „unser Gott“ in uns als einem Tempel wohne. In all diesen Ausdrücken gebraucht Paulus und einmütig mit ihm das gesamte Urchristentum Χριστός. Dieser Sprachgebrauch bleibt mit allem bisher Beobachteten in genauer Übereinstimmung. Κύριος betont den Dienst, die Rechenschaft, die Unterordnung, in gewissem Sinne den Abstand. Χριστός lenkt den Blick auf die Gnade, die Erlösung, die Offenbarung Gottes in Jesus, „in ihm“ tritt uns Gott nahe, „in ihm“ ergreift er uns. Darum wird Χριστός auch bei dem Gedanken an die Verbundenheit der Gläubigen, das Sein in ihm, verwandt. Natürlich wird auch dieser Sprachgebrauch oft abgeschliffen, so daß ἐν Χριστῷ beinahe = christlich wird. Das ändert aber am eigentlichen Sinn und am Sprachgebrauch nichts. Auch das „abgeschliffene“ ἐν Χριστῷ fließt nicht mit dem „abgeschliffenen“ ἐν κυρίῳ zusammen.

Beachtenswert ist, daß hier eine Regelmäßigkeit des Sprachgebrauchs uns entgegentritt, wie sonst nirgends. So müssen wir alle mystischen Gedanken bei der Erklärung des Sinnes und Inhalts von κύριος beiseite lassen (26).

Die innige persönliche Verbindung, das „Sein in Christus“ drückt sich bei Paulus [und fast nur bei ihm] noch in einigen anderen Wendungen aus. Die Christen sind „mit Christus gestorben“, werden „mit ihm auferweckt“, sind mit ihm ins himmlische Wesen versetzt, ihr Leben ist „verborgen mit Christus bei Gott“, sie sind seine „Miterben“. Wie von vornherein zu erwarten ist, überwiegt auch da Χριστός. Ja, es kommt sogar κύριος allein und in all seinen Verbindungen nie vor, ebenso wenig auch bei dem verwandten Gedanken, daß „Christus“-Leiden über Paulus ergehen, daß er seine „νέκρωσις“ an seinem Leibe herumträgt, damit auch sein Leben daran offenbar werde, und daß er seine στίγματα hat. Dazu gehört endlich noch ein dritter Gedankengang. Paulus spricht gelegentlich von einem „den Herrn Jesus bezw. Christum anziehen“. <sup>1)</sup> Es ist

<sup>1)</sup> Neben „den neuen Menschen anziehen“.



hier außerordentlich bezeichnend, daß Paulus im Ausdruck wechselt. Bei der Mahnung: „zieht an den Herrn Jesus,“ tritt *kyrios* auf, wenn er jedoch sagt: *ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε*, vermeidet er es, weil der Dienstgedanke in den Hintergrund tritt. So spricht er auch davon, daß „Christus Gestalt gewinne“ in den Galatern, denkt dabei aber nicht an die Auswirkung des neuen Lebens im Dienst und gebraucht demgemäß auch *Χριστός*. Auch in *σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ [τοῦ Θεοῦ]* fehlt der Dienstgedanke. Es ist außerordentlich wichtig, festzustellen, daß gerade bei dem, was man „Mystik“ nennen kann, *kyrios* nicht gebraucht wird (27).

Wie der einzelne Christ, so ist auch die Gemeinde der Christen *ἐν Χριστῷ*, ja: „ihr seid alle *εἰς ἓν Χρ. Ἰησ.*“, sagt Paulus den Galatern. Das Bild, mit dem er dies gerne ausdrückt, ist das des *σῶμα Χριστοῦ*. Uns interessiert hier vor allem, daß er dabei keine andere Bezeichnung als *Χριστός* wählt. Das tritt uns auch gelegentlich in 1. Clem. und deutlich in 2. Clemens entgegen, der einen Abschnitt über Christus und die Gemeinde als *πνεῦμα* und *σὰρξ* bietet. Auch wo dieses Bild nicht gebraucht ist, begegnet uns — wenigstens bei Paulus — *Χριστός*. Nur wo er die Gemeinde in Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus grüßt, läßt der feierliche Eingang ihn *kyrios* hinzufügen, was auch bei Ignatius zu sehen ist. Dieser gebraucht im allgemeinen *Ἰησ. Χριστός*: die Gemeinde Jesu Christi, die da ist, wo er ist, die mit ihm vereinigt ist; er nennt die Christen auch „Glieder des Sohnes Gottes“ und mahnt einmal, die Gatten zu lieben, wie der Herr die Gemeinde, während Paulus bei genau demselben Gedanken und derselben Wendung *Χριστός* gebraucht hatte. 1. Clemens spricht öfter von der Herde „*τοῦ Χριστοῦ*“ und teilt damit den paulinischen Sprachgebrauch (28).

Von der „Mystik“ geht der Blick leicht auf den Geistgedanken über. Da stoßen wir zunächst auf zwei Stellen, die *kyrios* und *πνεῦμα* aufs engste zusammenfassen: 2. Kor. 3 17 f. und 1. Kor. 6 17. An der ersten Stelle schließt sich *kyrios* eng an das gleiche Wort des vorausgehenden Zitates an und nimmt es wieder auf. Es mag vielleicht bedenklich sein, allein daraus

die Wahl von „*kyrios*“ erklären zu wollen, besonders wegen des folgenden Verses. Es mag vielleicht richtig sein, wie Kögel es tut,<sup>1)</sup> darauf zu verweisen, daß Jesus erst durch seine Erhöhung „Herr“ geworden ist und dann erst den Geist senden konnte, in dem die Heilszeit anbrach und die Decke vom Angesicht Israels fiel. Doch läßt sich trotz der ähnlichen Stelle 1. Kor. 6<sup>17</sup> kein fester Sprachgebrauch dieser Art nachweisen, sondern Paulus und alle anderen urchristlichen Schriften vermeiden bei dem Geistgedanken *kyrios*, mit Ausnahme von Acta, wo alttestamentlicher Einfluß zu vermuten ist, und von Barnabas, der ja mit seinem ausschließlichen *Kyrios*-Gebrauch allein steht. Dabei ist für Paulus bezeichnend 1. Kor. 2<sup>16ab</sup>, wo er das alttestamentliche Zitat vom *νοῦς κυρίου* aufnimmt mit: *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*.

Hiermit sind die Stellen zusammenzunehmen, die von „Offenbarungen“ reden. Es will nicht gelingen, einen einheitlichen Sprachgebrauch festzustellen, Paulus redet von „Offenbarungen des Herrn“, „Jesu Christi“, „des Sohnes Gottes“, Ignatius von Offenbarungen „des Herrn“ und „Jesu Christi“ (29).

Unter dem weiten Begriff der Mystik faßt man meist auch den Kult. Taufe und Abendmahl sind die beiden „Sakramente“ des Urchristentums. In bezug auf den Gebrauch des *Kyrios*-Namens scheinen sie sich, soweit es die vereinzeltten Gelegenheiten, die uns geboten werden, erkennen lassen, nicht ganz gleich zu verhalten. Bei der Taufe kann man keine besondere Verbindung mit dem Herrennamen feststellen, wohl aber deutet manches bei dem Abendmahl darauf hin. Leider sind unsere Quellen außerordentlich wenig ergiebig. Im Taufbefehl des Matth.-Evang. und in Did. begegnet uns die Taufformel *εἰς (τὸ) ὄνομα (τοῦ) πατρὸς καὶ (τοῦ) υἱοῦ καὶ (τοῦ) ἁγίου πνεύματος*. In der ebenfalls in Did. überlieferten Wendung *βαπτίζειν εἰς ὄνομα κυρίου* (95) soll<sup>2)</sup> die „altertümliche, schlichte“ Form wieder hervortreten. Liest man aber die Stelle,

<sup>1)</sup> In seinem Aufsatz über „*ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν*“ in „Aus Schrift und Geschichte“ (Festschrift für A. Schlatter) Stuttgart 1922, S. 43 f.

<sup>2)</sup> Nach Knopf bei Lietzmann zu Did. 95.

so sieht man, daß man aus ihr die alte Taufformel nicht herauslesen kann. Das wird uns aber überhaupt durch die Quellen unmöglich gemacht; die einzige „Formel“, die sicher zu erkennen ist, ist die von Matth. 28. Paulus spricht von der Taufe „*εἰς Χρ. Ἰ.*“ und „*εἰς Χρ.*“, und spielt mit „*ἀπελούσασθε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ.*“ vielleicht auf die Taufe an. Dazu spricht Act. zweimal von der Taufe „auf den Namen des Herrn Jesus“, zweimal von der Taufe in dem Namen Jesu Christi.<sup>1)</sup> Die älteste Taufformel herauszuschälen, ist also unmöglich. Wahrscheinlich herrschte in dieser Beziehung noch Freiheit. Die Quellen erlauben uns in anderer Beziehung eine Schlußfolgerung. Gesezt den Fall, *kyrios* wäre die Bezeichnung Jesu als des im Kult Gegenwärtigen gewesen, so wäre es trotzdem möglich, daß in der feierlichen Taufformel nicht der Herrenname gebraucht wurde, sondern vielleicht *υἱὸς θεοῦ*. Aber die Kultbezeichnung würde dann jedenfalls unwillkürlich in die Feder fließen, wenn kurz von einer Taufe im Namen Jesu berichtet wird. Aber gerade hierbei zeigen sich verschiedene Ausdrucksweisen, wie wir oben sahen. Der unvermeidliche Schluß ist der, daß *kyrios* nicht Kultbezeichnung ist.

Das gilt aber zunächst nur für die Taufe. Doch scheint sich in bezug auf das Abendmahl genau derselbe Tatbestand darzubieten. Paulus spricht vom *τράπεζα* und *ποτήριον κυρίου*, andrerseits von der *κοινωνία αἵματος καὶ σώματος Χριστοῦ*,

<sup>1)</sup> Es könnte nahe liegen, die Male, wo Act. von Taufe *ἐν* [ἐν] *ὀνόματι Ἰησ. Χρ.* spricht (238 1048), auf eine palästinensische, die beiden anderen Male (816 195) auf Luk. selbst oder eine andere Quelle zu verteilen, so daß der ältesten Gemeinde der *kyrios*-Name bei der Taufe fremd gewesen wäre. Nun wage ich es nicht, hier selbständig die Quellenfrage von Act. zu entscheiden; nach Bouffets Aufsatz über den Gebrauch des *kyrios*-Titels fallen gerade auch 238 und 1048 als spätere Berichte aus (a. a. O. S. 155); dann gewinnen diese beiden Stellen aber als Beweis dafür, daß *kyrios* sich auch für die Heidenchristen nicht mit der Taufe verband, sehr großes Gewicht. Wichtig ist ferner noch eins. Wenn sich mit *εἰς τὸ ὄνομα* der Gedanke der Zueignung verbindet (vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu), dann liegt in dem *kyrios*, das in Act. nur bei der *εἰς*-Formel auftritt, der Dienstgedanke: darum *kyrios*. Anders das paulinische *εἰς Χριστόν* = *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*. Aber Matth. 28 und Did. 7: *εἰς ὄνομα ... τοῦ υἱοῦ ...* warnen vor zu weitgehenden Schlüssen.

während Ignatius zum Besuch einer Eucharistiefeier ermahnt mit dem Hinweis auf die *μία σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Das läßt keinen Schluß auf einen bestimmten Sprachgebrauch zu.<sup>1)</sup> Aber der Ausdruck *κυριακὸν δεῖπνον* in 1. Kor. 11<sup>20</sup> weist auf irgend eine Verbindung des Abendmahls mit dem *κύριος Ἰησοῦς* hin. Dazu erinnern wir uns, daß Paulus nie sagt: *θάνατος τοῦ κυρίου, σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου*, beide Ausdrücke begegnen aber 1. Kor. 11<sup>26. 27</sup> und nur da. 1. Kor. 11<sup>26</sup> gibt uns auch den Fingerzeig dafür, woher dieser Sprachgebrauch stammt. „Bis daß er kommt“, wird der Tod des Herrn verkündigt. In der Abendmahlsfeier trat die Erwartung des kommenden Herrn in den Vordergrund. Das läßt auch Did. erkennen, deren Abendmahlsgebete mit *μαρναναδα* geschlossen werden und in ihrem Wortlaut die eschatologische Spannung deutlich erkennen lassen.<sup>2)</sup> Bei dem eschatologischen Gedanken aber tritt regelmäßig *κνριος* auf. So erklärt sich der beobachtete Tatbestand, und es ist damit erwiesen, daß *κνριος* bei der Taufe und dem Abendmahl nicht Kultbezeichnung ist.<sup>3)</sup>

Auch sonst haben wir keine bestimmten Hinweise darauf, daß sich *κνριος* besonders mit dem „Kult“ verbunden hätte. Wenn Paulus den Korinthern schreibt, sie sollten „*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*“ zusammenkommen, so ist das nur natürlich, wenn *κνριος* Bekenntnis der Gemeinde ist. Die Bezeichnung des „Sonntages“ als *κυριακὴ [ἡμέρα]* hat wohl auch von Haus aus nichts mit den (täglich stattfindenden) Gemeindezusammenkünften zu tun (30).

<sup>1)</sup> Bei *αἷμα* und *σῶμα Χριστοῦ* 1. Kor. 10<sup>16</sup> könnte man Angleichung an den sonstigen paulinischen Sprachgebrauch vermuten, vgl. Nr. 2 von Efk. I. Andererseits könnte in 1. Kor. 10<sup>21</sup> der Gegensatz gegen die *δαίμονες* den Ausdruck der Macht, *κνριος*, nahegelegt haben, vgl. auch 22. Dagegen glaube ich nicht, daß das A. T. hier eingewirkt hat (s. Deißmann, *ΕΘ* S. 299), denn für *ποτήριον τοῦ κυρίου* gibt es keine alttestamentliche Parallele gleichen Inhalts, da dieser Ausdruck dort Bild für das Zornesverhängnis Gottes ist (Thren. 4<sup>21</sup> Hab. 2<sup>16</sup> Ps. 74<sup>9</sup> LXX). Eine Beeinflussung des Ausdrucks von der *κλεῖνη τοῦ κυρίου Σαράπιδος* halte ich für ausgeschlossen, da Paulus dann doch mindestens zur Kennzeichnung . . . *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* hätte sagen müssen (vgl. 1. Kor. 8<sup>6</sup>).

<sup>2)</sup> Vgl. Did. 94 105. 6. <sup>3)</sup> s. Efk. II.

Damit haben wir das ganze Gebiet der Mystik durchwandert und fanden als gemeinsames Merkmal aller betrachteten Schriften, daß auf diesem Gebiet der Herrenname fast ganz fehlt. Somit ergibt sich tatsächlich, daß *kyrios* sich mit einem bestimmten Gedanken verbindet, einen bestimmten Sinn hat. Doch haben wir noch nicht den ganzen urchristlichen Sprachgebrauch besprochen. Wir sahen, daß „*κύριος Ἰησοῦς*“ ein Bekenntnis ist. Wir besprachen die Stellen mit prädikativem Gebrauch von *kyrios*, sie gilt es noch zusammenzustellen, dazu die Anfänge ausführlicheren Bekenntnisses, und die Stellen, die von „Herr=sagen“, „den Herrn bekennen“ und „verleugnen“ sprechen.

Das älteste Bekenntnis „Herr ist Jesus“ begegnet uns nur bei Paulus. Kennzeichnend ist seine Kürze: Herr, ohne „unser“, Jesus, nur der eine Name.<sup>1)</sup> Daneben überliefert uns Act. als den Inhalt einiger Judenpredigten Pauli: Jesus sei der Messias und Johannes spricht im ersten Briefe von dem „Bekennen, daß Jesus der Christus sei“, daneben auch, „daß Jesus Gottes Sohn sei“ [so auch Act. einmal] und „ins Fleisch gekommen“, „Fleischträger“ sei. Das Hervortreten des geschichtlichen Namens sehen wir auch sonst, wenn es gilt, anderen Göttern, Götzen und Möglichkeiten gegenüber sich auf den einen Grund für den christlichen Glauben zu besinnen: den vielen Herren stellt Paulus gegenüber „den einen Herrn (ergänze: nämlich) Jesus Christus“ (1. Kor. 8e). „Einen andern Grund kann niemand legen neben den, der liegt: Jesus Christus“, sagt Paulus, und noch Ignatius schreibt: meine Urkunden (Autorität) sind Jesus Christus . . . , dem Belial steht Christus gegenüber. Später wird es nötig, das, was in dem geschichtlichen Namen liegt, auch zu nennen. So entsteht schon bei Ignatius eine Reihe Ansätze zu einem „Bekenntnis“ in unserem Sinne. Dabei tritt dann als Bezeichnung Jesu *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* auf. In diesem *ἡμῶν* tritt uns die Beschränkung der *κυριότης* auf die bekennende Gemeinde entgegen. Ein Zeichen ganz persönlicher Erfassung Jesu als des Herrn ist es, wenn jemand von „seinem

<sup>1)</sup> Doch Phil. 211: *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*.



Herrn" spricht. Das sehen wir bei Paulus an bewegter Stelle, im Johannesevangelium als Höhepunkt, auch bei Ignatius und im Mart. begegnet es uns. Die Seltenheit bürgt uns für Echtheit des Empfindens. — Daneben steht der prädikative Gebrauch von *kyrios*, der auch charakteristische Änderungen zeigt. Jesus wird als Herr aufgenommen, verkündigt, sagt Paulus. Jesus ist zu einem Herrn und Christus erhöht, ist ein Herr aller, heißt es in Acta. Bei Barnabas aber wird *kyrios*, wie später allgemein, Bezeichnung der Stärke, der Überweltlichkeit Jesu. Wo von „bekennen, lästern, verlassen ..“ gesprochen wird [in den späteren Schriften], treten mannigfache Wendungen auf, da dabei ja nicht unbedingt an das Bekennen der *κυριότης* gedacht ist, nur, wenn ausdrücklich vom *κυριολογεῖν* die Rede ist, erscheint naturgemäß der Herrenname (31).

Neben den genannten Stellen stehen nun solche, die aus irgend einem Grunde unter keinen der genannten Gesichtspunkte passen, meist, weil der Gedanke zu allgemein ist: Did. 4<sup>1b</sup> *ὁθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*, oder weil ein bildhafter Ausdruck für uns zu schwer zu deuten ist. Das gilt von *θριαμβεύειν ἐν τῷ Χριστῷ, περιτομή τοῦ Χριστοῦ*, von *καταστηνιᾶν τοῦ Χριστοῦ, ἐφόδια τοῦ Χριστοῦ*, womit sich die Korinther begnügten, *καθαρός ἄρτος τοῦ Χριστοῦ*, das Ignatius sein will. Meist aber sind es ganz allgemeine Wendungen, so: „Ist Christus Sündendiener?“, „*μεμέρισται ὁ Χριστός*;“ Christum herauf- und herunterholen, *φρονεῖν περὶ Ἰησ. Χριστοῦ* (32).

Öfters begegnete uns in den genannten Gedankengängen die Wendung: „*εἰς τὸ ὄνομα*“, „*ἐν τῷ ὀνόματι* ..“ usw. Diese Erscheinung gilt es nun zu betrachten. Auf ihre religionsgeschichtliche bezw. dogmengeschichtliche Seite wollen wir nicht näher eingehen. Nur soviel sei im allgemeinen gesagt, daß das Altertum ein stärkeres Gefühl für die Bedeutung des „Namens“ hatte [ohne den es ja kaum einen Verkehr zwischen Menschen gibt] als wir. Im Rahmen unserer Untersuchung handelt es sich darum, ob sich etwas von „Namenkult“ zeigt, insbesondere ein Wertlegen auf irgend eine bestimmte Form des Namens, oder ob sich der Sprachgebrauch auch in dieser Beziehung an den bisher festgestellten anschließt.

Die Apostelgeschichte berichtet von Wundern „im Namen Jesu“. Der „geschichtliche Name“, Ἰησοῦς Χριστός, tritt am häufigsten auf. Dabei begegnet uns der Zusatz „τοῦ Ναζωραίου“. Dies ist aber nicht etwa eine des ungewohnten Klangs wegen beibehaltene Bezeichnung, sondern Zusatz zur genauen Bezeichnung, ich möchte sagen, geschichtliche Lokalisierung,<sup>1)</sup> wie denn auch Petrus Act. 4<sup>10</sup> fortfährt: im Namen Jesu Christi des Nazoräers, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν... Daß es auf den besonderen Namen nicht ankam, zeigt eine Reihe von Beobachtungen: Act. 19<sup>13</sup> erzählt Lukas, daß einige Juden den Namen „des Herrn Jesu“ zu nennen versuchten, „κύριος Ἰησοῦς“ vom Standpunkt des christlichen Erzählers aus. Die Zauberer aber, die in der Missionspredigt Pauli nur den geschichtlichen Namen gehört hatten,<sup>2)</sup> sagen: δοκίμω τὸν Ἰησοῦν, ὃν Παῦλος κηρύσσει. — Im Gebet bitten die Apostel „τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδὸς σου Ἰησοῦ“, aber diese Bezeichnung bleibt darauf beschränkt. Endlich begegnet uns auch einmal eine Heilung ohne Nennung des ὀνομα, Act. 9<sup>40</sup>: Ταβειθά, ἀνάστηθι,<sup>3)</sup> und dem Lahmen ruft Petrus nicht zu: ἐν ὀνόματι Ἰ. Χρ. ἰάθητι!, sondern sagt, ἰάται σε Ἰησ. Χρ. — Den Sprachgebrauch bei „taufen im Namen...“ haben wir schon oben betrachtet, ebenso auch das „Anrufen des Namens“. Wenn bei „ermahnen im Namen unseres Herrn Jesus Christus“, „befehlen im Namen des Herrn Jesu Christi“, „kommen im Namen des Herrn“, „alles tun im Namen τοῦ κυρίου Ἰησοῦ“, „seid begrüßt im Namen des Herrn“ κηrios auftritt, so geschieht das in Übereinstimmung mit dem oben

<sup>1)</sup> Wie man auch Ναζωραῖος deuten mag, jedenfalls ist es für die Evangelisten und für den Verfasser von Act. = ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ, vgl. Act. 10<sup>38</sup>, denn es erscheint in Act. nur zur näheren Bezeichnung solchen gegenüber, die nicht seine Jünger sind, und verschwindet auf außerpalästinesischem Boden.

<sup>2)</sup> s. oben S. 145.

<sup>3)</sup> Preuschen bei Lietzmann 3. St. ergänzt nach wenigen Zeugen: ἐν ὀνόματι (τοῦ κυρίου ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ, aber nur auf Grund des Postulats, daß die Erweckungsformel ohne Anrufung des Namens Jesu nicht denkbar sei, dann ist aber gerade die lectio difficilior ohne den Namen vorzuziehen!

dargestellten Gebrauch dieser Bezeichnung bei dem Dienstgedanken [wobei eine gewisse Neigung zu volleren Formeln nicht zu verkennen ist]. In allen Einzelheiten aber bleibt die Sprechweise verschieden nach den einzelnen Schriftstellern, bei Did. und Barnab. begegnet uns ausschließlich das einfache *κνριος*, bei Ignatius nur „im Namen Jesu Christi“ [befehlen, aufnehmen, grüßen]. Dieses „*ἐν ὀνόματι*“ mag wohl neben das „*ἐν κυρίῳ*“ gestellt werden, die ursprünglich vielleicht vorhandene Beziehung auf das „Ausprechen des Namens“ ist jedenfalls in den Hintergrund getreten; „im Namen des Herrn“ mahnt, erinnert, stellt dar die Gegenwart dieses Herrn. — Der jeweilige Wechsel des Ausdrucks ist sehr gut zu beobachten an den Stellen mit „reden im Namen . . .“: der Hōherat gebietet den Aposteln, nicht mehr zu reden „*ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ*“. Mit dem einfachen *Ἰησοῦς* reden alle Nicht-Christen nach Act. von ihm. So heißt es auch einmal bei Paulus, dann aber auch „*ἐν τῷ ὀνόμ. τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ.*“ Dabei muß *ἐν* (*ἐπὶ*) *τῷ ὀνόματι* schon eine weitere Bedeutung haben als nur „unter Ausprechen des Namens“. Dies ist nötig bei Act. 8<sub>12</sub>, wo Philippus „*εὐαγγελιζόμενος περὶ . . . τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ doch nicht nur über den Namen, sondern auch über die Person Jesu gesprochen hat. Dasselbe wird auch deutlich bei den Wendungen „den Namen des Herrn Jesus“ verherrlichen, lästern . . ., was wir eigentlich mit „den Herrn Jesus verherrlichen“ übersetzen sollten.<sup>1)</sup> An den Namen läßt wieder der Ausdruck „den Namen des Herrn tragen“ denken (Pol. ad Phil.), während 1. Petr., entsprechend seinem Sprachgebrauch, schreibt: *εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ . . .* = wenn ihr auf Grund dessen, daß ihr *Χριστιανοί* seid (1. Petr. 4<sub>15</sub>), *Χριστοῦ* seid, geschmäht werdet.<sup>2)</sup> Abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt in „dem Namen des Herrn Jesu Christi“ nennt Paulus die Korinther. Johannes dagegen spricht vom „Glauben an den

<sup>1)</sup> Vgl. auch Pol. Phil. 10.2.3: „et dominus in vobis non blasphemetur. Vae autem, per quem nomen domini blasphemat (Sitat).“

<sup>2)</sup> Die Anlehnung von 1. Petr. 4<sub>14</sub> an Ps. 89<sub>52</sub> ist so gering, daß der *Χριστός*-Name nicht daher stammen dürfte.

Namen des Sohnes Gottes [Jesu Christi] gemäß seinem sonstigen Sprachgebrauch, wie denn auch Paulus von sich als einstigem Verfolger bekennet, er habe geglaubt *πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία προᾶξαι*, damit die Bezeichnung gebrauchend, die ihm damals geläufig gewesen sein mochte. In all diesen Wendungen ist „Name“ zu eng, unser „Person“ vielleicht zu schwer, man könnte *ὄνομα* in der Übersetzung übergehen. So ist es auch an den beiden Acta-Stellen, wo es heißt, daß die Jünger bezw. Paulus bereit waren und sind, ihr Leben hinzugeben *ὅπερ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡ. Ἰ. Χρ.* bezw. *τοῦ κυρίου Ἰ.* Wir denken unwillkürlich an das paulinische *ὅπερ Χριστοῦ προεσβέομεν . . .*, nur daß in Acta, wegen des Vorherrschtens des Dienstgedankens, *kyrios* dazugesetzt ist [bezw. das die Gemeinsamkeit desselben Herrn andeutende *ὁ κύρ. ἡμῶν*]. Auch Ign. Sm. 42 geht *μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* als Bezeichnung der Bedingung, unter der der Märtyrer *μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ* ist, über das „Nennen“, „Anrufen“ des Namens Jesu Christi hinaus,<sup>1)</sup> sonst fiel es unter das Gericht von Matth. 7<sup>21</sup> f.; dieses *ἐν ὀνόματι* ist nach *ἐν Ἰ. Χρ.* zu deuten, nicht umgekehrt. So ist es auch mit *εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι τ. κ. ἡ. Ἰ. Χρ. τῷ θεῷ*, das in *εὐχαριστεῖν τ. θεῷ διὰ Ἰ. Χρ. [τ. κ. ἡ.]* seine Parallele hat.

Wenngleich an manchen Stellen dem „Namen“ reichere Prädikate gegeben werden,<sup>2)</sup> so wird doch nirgends ein Namenskult sichtbar, der sich stets in schauernder Neigung zum Gebrauch der feierlichsten Namen nebst ihrer Häufung kundtut, vielmehr wird stets diejenige Bezeichnung gebraucht, die dem jeweiligen Verfasser bei dem Gedankengang am nächsten lag. Das zeigt die Unbefangenheit des Namensgebrauchs (33).

Einen kurzen Blick müssen wir noch auf den Schriftbeweis werfen. Der Endpunkt der Entwicklung ist durch Barn. 12<sup>10. 11</sup> gekennzeichnet, wo die Frage, Davids Sohn oder Davids Herr,

<sup>1)</sup> Gegen Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903, S. 71, dessen Auffassung des *ὄνομα* in der alten Christenheit überhaupt eine andere ist als die hier vertretene.

<sup>2)</sup> So 3. B. 1. Clem. 64: *πάση ψυχῇ ἐπικεκλημένη τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ*, vgl. auch 1. Clem. 45 7 58 1 60 4.

mit einigen Zitaten vor den Juden entschieden wird. Das Zitat ist als solches beweisend. Das ist im N. T. noch nicht der Fall. Dort ist die Schrift Bestätigung und Hinweis für das Zeugnis der Apostel. Dieses hat aber seine Selbständigkeit und greift auch inhaltlich über das aus dem A. T. zu Entnehmende hinaus, wie z. B. Act. 2<sup>32</sup>, wo ohne ein *οὖν* oder *ἀρα* Petrus nach dem Schriftzitat fortfährt: τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, ὃς πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μαρτυροῦντες. So wird aus dem „Herrn Davids“ der κύριος καὶ Χριστός. Aus der Verheißung wird nicht die Erfüllung postuliert, aber die Erfüllung ist eben die der Verheißung.<sup>1)</sup> Auch die Zitate im 1. Kap. des Hebräerbriefes bilden keinen „Beweis“. Die κυριότης, ja auch θεότης Jesu wird nie aus dem Alten Testament heraus erst bewiesen [außer in etwa an der Barnabas-Stelle] (34).

Dehnen wir unsere Untersuchung aus auf alle alttestamentlichen Zitate, die auf Jesus übertragen werden, so müssen wir unterscheiden mehr gelegentliche Anklänge an das Alte Testament und direkte (meist längere) Zitate. Bei den ersteren kann man meist noch im Zweifel sein, in welchem Maße der Schreiber überhaupt an die alttestamentliche Stelle denkt.<sup>2)</sup> Darum wird man an manchen Stellen unbedenklich *kyrios* = Jesus fassen dürfen und an anderen die Entscheidung in der Schwebe lassen. Bei längeren Zitaten ist *kyrios* bei Paulus meist = Gott, was gelegentlich der Zusammenhang klar macht.<sup>3)</sup> An einigen Stellen ist aber auch die Beziehung eines alttestamentlichen *kyrios* auf Jesus geboten. Scharf zu beachten ist jedoch, daß diese „Übertragung“ des *kyrios* auf Jesus vollständig *naiv* ohne Reflexion und Beweis oder Hinweis erfolgt. Nirgends finden wir den ausdrücklichen Nachweis, daß mit diesem *kyrios* Jesus gemeint ist, es fehlt sogar jede Andeutung, daß dieses *kyrios* sich auf

<sup>1)</sup> Vgl. auch Act. 13<sup>33. 37</sup>.

<sup>2)</sup> Es ist z. B. höchst unsicher, ob Paulus 1. Thess. 4<sup>6</sup> mit *ἐνδικος κύριος* sich an Ps. 93<sup>1</sup> LXX *θεὸς ἐνδικήσεων κύριος* anlehnt.

<sup>3)</sup> Röm. 11<sup>34</sup> ist der *νοῦς κυρίου* nach 36 Gottes. Ebenso ist Röm. 15<sup>11</sup> *kyrios* = Gott, da das Zitat 9 beleuchtet: τὰ ἐθνη ... δοξάσαι τὸν θεόν, vgl. auch 7: εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ.



ihn bezieht. Nur der Zusammenhang macht es klar. Diese Regel beherrscht das ganze Urchristentum bis hin zu Barnabas, ja, gerade bei diesem macht es nur ganz gelegentlich der Zusammenhang klar, daß er unter *kyrios* des Alten Testaments manchmal genauer „Gott“, manchmal „Jesus“ versteht. Soviel ich sehe, findet sich nur 1. Petr. 3<sup>15</sup> die ausdrückliche Erklärung: „*κύριος*, d. h. Christus“, wo das alttestamentliche *κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε* in *κύριον τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε* verwandelt ist. Es ist aber zu betonen, daß außer den oben und eben genannten Stellen und bei Barnabas kein alttestamentliches *kyrios* sonst ausdrücklich auf Jesus übertragen wird. Besonders 1. Clemens, aber auch die katholischen Briefe, Apok. und die Evangelien beziehen *kyrios* in alttestamentlichen Zitaten auf Gott.

Der Schluß aus diesen Beobachtungen ist der, daß *kyrios* = Jesus nicht aus der LXX stammt, daß von einer bewußten Übertragung alttestamentlicher *kyrios*-Stellen auf Jesus nicht gesprochen werden kann, ja, daß im allgemeinen der *kyrios* der LXX und *ὁ κύριος Ἰησοῦς* nicht miteinander vermengt werden.<sup>1)</sup> Diese Erscheinung wird durch unser Ergebnis der Betrachtung des urchristlichen Sprachgebrauchs verständlich, wonach *kyrios* durchaus nicht Jesu Gottheit bezeichnet, sondern seinen Herrschaftsanspruch an alle Menschen.

In den uns beschäftigenden Schriften bleibt aber *kyrios* nicht nur in Zitaten = Gott, sondern auch sonst begegnet es uns als Gottesbezeichnung.<sup>2)</sup> Dabei ist nicht nur an die von dem Alten Testament her geläufigen Wendungen wie „*ἄγγελος κυρίου*“, „*χεὶρ κυρίου*“, auch wohl einmal *πνεῦμα κυρίου*<sup>3)</sup> zu denken, sondern an einen Sprachgebrauch wie z. B. den des Jakobus. Während man bei Paulus nur an einer Stelle genötigt ist, außerhalb der Zitate *kyrios* als „Gott“ zu fassen,<sup>4)</sup> zeigt sich sonst beinahe überall ein anderes Bild.

<sup>1)</sup> Barnabas ist nicht als Glied einer mit Paulus beginnenden Entwicklung zu begreifen, er hat eine Sonderstellung.

<sup>2)</sup> Die aus dem A. T. genommene Wendung „*λέγει κύριος*“ ist auszuscheiden, auch da, wo sie nicht an der zitierten Stelle steht.

<sup>3)</sup> s. Nr. 14<sup>c</sup> von Exk. I.

<sup>4)</sup> Nur 1. Kor. 10<sup>9</sup> ist *kyrios* = Gott, an einer Stelle, an der Paulus das A. T. zu Ermahnungen verwendet.

Immer aber hängt dieser Sprachgebrauch — wie es nicht anders sein kann — in irgend einem Maße mit der LXX zusammen. So zunächst bei den Synoptikern, in denen besonders in den Vorgeschiedten des Matth. und Luk. *kyrios* = Gott ist, dann bei Acta, in denen neben den Zitaten und den alttestamentlichen Wendungen die Gebetsanrede *kyrie* [neben *δέσποτα*] vorkommt und dann auch Juden [und „Gottesfürchtigen“] gegenüber von Gott als dem *kyrios* gesprochen wird.<sup>1)</sup> In Hebr., 1. Petr. und den Johannesbriefen treffen wir kein freies, auf Gott zu beziehendes *kyrios*. In reichem Maße aber bei Jakobus. Zwar ist die Beurteilung seines Sprachgebrauchs, da die Einleitungsfragen über den Brief noch zu ungeklärt sind, schwer. Doch ist an einigen Stellen *kyrios* sicher = Gott. 39: *τὸν κύριον καὶ πατέρα*, 54: *κυρίου σαβαώθ* ... (alttestamentlich), 510: *προφήτας, οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου*. Dann sollte auch 57.8 so aufzufassen sein, ja, wohl alle Stellen mit dem einfachen *kyrios*. Es ist deutlich, daß dieser Sprachgebrauch mit der ganzen an das Alte Testament anklingenden Art des Briefes zusammenhängt. Von der LXX und spätjüdischen Schriften beeinflusst oder ihnen parallel ist auch die Verwendung von *kyrios* bei 2. Petrus und Judas. Jesus wird dort stets mit vollen Prädikaten bezeichnet. Das einfache *kyrios* (ohne Artikel) bezeichnet Gott. Die Apok. lehnt sich auch sehr an die LXX und das Spätjudentum an, doch tritt bei ihr Gott in seiner Macht lebendig hervor, das drückt sich auch darin aus, daß neben dem einfachen *ὁ θεός* nicht das einfache *kyrios*,

<sup>1)</sup> An die Beobachtungen über den Gebrauch von *παῖς θεοῦ*, Zurücktreten von *kyrios* in bestimmten Teilen der ersten Hälfte von Act., Gebrauch von *Χριστός* = Messias, des einfachen *Ἰησοῦς* an und von Heiden, *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος* nur auf palästinensischem Boden u. ä. reiht sich die an, daß der Gebrauch von *kyrios* = Gott abgesehen von Zitaten und alttestamentlichen Wendungen nur begegnet 1. in Gebetsanreden der Urgemeinde (124 429), 2. 320 in der Predigt Petri an das Volk, 731 in der Stephanusrede, 1033 im Munde des Kornelius, eines *φοβούμενος τὸν θεόν*, 1347 (als Zitateinleitung) in der 2. Predigt an die antiochenischen Juden; dazu als *οὐρανὸν καὶ γῆς κύριος* in der Areopagrede, 1724, wo diese Wendung weiter nicht befremdet (auch hier könnte das Diasporajudentum eingewirkt haben!, vgl. Bouffet, Die Rel. d. Judent., 2. Aufl., S. 359, 3).

sondern „κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ“ oder auch „κύριος ὁ θεός“ vorkommt. Beachtenswert sind die Gelegenheiten, wo es erscheint: besonders in den Lobliedern und Hymnen. Dann treffen wir auch ὁ κύριος ἡμῶν [καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ], gerade das ἡμῶν findet keine Parallele im Alten Testament, und ist ein Ausdruck des Glaubens des Apokalyptikers. Neben „Gott der Herr, der Allmächtige“ stehen die Gottesbezeichnungen: ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός (610) und βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν (153). Wenn das erstere auch besonders den griechischen Urkunden des Judentums nicht fremd ist,<sup>1)</sup> fügt es sich doch mit den anderen Bezeichnungen einheitlich in den Rahmen des Geschichtsbildes des Sehers.

Bei 1. Clem. fällt uns sofort der massenhafte Gebrauch der LXX auf, infolge dessen kyrios = Gott sehr oft auftritt. Doch gebraucht der Verfasser selbst nur selten kyrios,<sup>2)</sup> dagegen erscheint recht häufig δεσπότης und δημιουργός, auch κτίστης, σωτήρ und ὑψιστος, auch darin werden [griechisch=]jüdische Traditionen aufgenommen.<sup>3)</sup> Bei Ignatius tritt mit dem Alten Testament und überhaupt dem jüdischen Element auch kyrios als Gottesbezeichnung ganz zurück.

Weniger als man es von vornherein erwarten sollte, erscheint das alttestamentliche kyrios in Did. Doch begegnet uns dort in stärkerem Maße der unbestimmte Sprachgebrauch, den auch 1. Clem. hat.<sup>4)</sup> Das ist noch mehr der Fall bei Barnabas, bei dem man meist nicht entscheiden kann, wen er bei den Wendungen δόγματα, δικαιώματα, παραβολή, διαθήκη, φωνή κυρίου, ἐπιλανθάνεσθαι, ἐπιγινώσκειν, φοβεῖσθαι τὸν κύριον mit dem Herrennamen meint. — Für ihn ist der kyrios, der im Alten Testament redet, Gott und Jesus. Er überträgt nicht grundsätzlich [trotz 56] alle kyrios-Stellen auf Jesus, ja, er überträgt überhaupt nicht, sondern gemäß seiner Anschauung der Präexistenz sieht er Jesus im Alten Testament wirken wie Gott,

<sup>1)</sup> Vgl. Bouffet, a. a. O. S. 431 f., bes. 431, 4.

<sup>2)</sup> 1. Clem. 33 7 55 5 und im Gebet 60 1 61 1. 2.

<sup>3)</sup> Vgl. Bouffet, a. a. O. S. 410 ff.

<sup>4)</sup> 1. Clem. 28: δικαιώματα τοῦ κυρίου. Did. 413: οὐ μὴ ἐγκαταλίπης ἐντολὰς κυρίου.

und infolge dessen kann er *kyrios* des Alten Testaments auch auf Jesus beziehen. Der *kyrios*-Name Jesu mag ihm seine Schriftbehandlung erleichtert haben, aber darin liegt nicht die Erklärung für sie, die vielmehr in seiner Anschauung von der Heilsgeschichte zu suchen ist. Von den anderen apostolischen Vätern ist nur noch Pastor Hermae zu erwähnen, der, in der moralischen Struktur seiner Frömmigkeit seinem Stadtgenossen Clemens gleich, *kyrios* fast ausschließlich als Gottesbezeichnung verwendet. Daneben wird uns wohl oft der unbestimmte Gebrauch von *kyrios* begegnen: wenn man ihn fragen würde, was er unter den „*ἐντολαὶ τοῦ κυρίου*“ verstehe, so wird er neben anderen nicht aus dem Judentum abzuleitenden Geboten auch z. B. Jesu Liebesforderung nennen, aber dann erst vielleicht wird es ihm zum Bewußtsein kommen, daß *kyrios* Gott und Jesus umschließt. Darum kann man auch im Zweifel bleiben, ob bei Hermas das *ὄνομα τοῦ κυρίου*, um dessentwillen die Christen leiden, durch den sie gerufen sind, der über ihnen angerufen ist, auf den sie getauft sind,<sup>1)</sup> nun gerade Jesu Name ist, sollte nicht auch da der Ausdruck etwas Schwebendes haben, wie bei Barnabas auch? Nur einmal ist Jesus sicher *kyrios* genannt. Sim. V 6, 4, in einem Abschnitt, der in einigen Handschriften fehlt,<sup>2)</sup> βλέπεις, . . . ὅτι αὐτὸς κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ, ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.“ Aber dies *κύριος τοῦ λαοῦ* ist noch nicht = ὁ κύριος. Ὁ υἱὸς τ. Θεοῦ ist die Bezeichnung Jesu bei dem Hirten.

Die Folgerungen aus dem Dargelegten sind:

1. Aus der Tatsache, daß man überhaupt alttestamentliche Stellen mit *kyrios* auf Jesus übertrug, folgt, daß für das Bewußtsein der Urchristenheit Jesus seine Stellung in der mit dem Alten Bunde begonnenen Geschichte einnimmt und daß er eine Jehovah gleiche Würde hat.

2. Aus der gelegentlichen und ganz naiven, ihrer selbst sicheren, keines besonderen Beweises bedürfenden noch begehren-

<sup>1)</sup> Vis. III 5, 2. Sim. VIII 1, 1. Sim. VIII 6, 4. Vis. III 7, 3.

<sup>2)</sup> Nach Dibelius bei Siegmann z. St. aus Versehen ausgelassen. Dibelius bezieht *kyrios* in den in der vorigen Anm. genannten Wendungen auf Jesus, s. zu Sim. VIII 1, 1. Vis. III 7, 3.

Sorster, Herr ist Jesus. II, 1.

den Art dieser Übertragung folgt, daß *kyrios* nicht aus dem Alten Testament her auf Jesus übertragen ist; auch hat die Gleichheit der Bezeichnungen, nachdem sie einmal Tatsache geworden, in der ersten Zeit bewußt oder unbewußt den Inhalt des *kyrios* = Jesus nicht beeinflusst oder geändert, ebenso haben sich daran keine Spekulationen über Gottesnamen usw., wie wir sie bei Philo sehen, geknüpft.

3. Vielmehr ist die Tatsache dieser Übertragung und die des „unbestimmten“ Gebrauchs von *kyrios* nur möglich, weil für die ersten Generationen Jesus als im fordernden und gebenden Willen mit Gott geeint angeschaut wird. Darum kann es meist unentschieden bleiben, wen „*kyrios*“ meint.<sup>1)</sup>

4. Zwischen dem Gebrauch von *kyrios* = Gott und = Jesus zeigt sich ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis insofern, als die Gottesbezeichnung in dem Maße zurücktritt, als ein deutliches Bild von der *κυριότης* Jesu zu erkennen ist [Paulus, 1. Petr., Hebr., Acta]. Das ist zu verstehen aus dem unwillkürlichen Bestreben, die inhaltsvolle Bezeichnung nicht zu verwischen. Wo uns aber die Gottesbezeichnung öfter begegnet, finden wir entweder einen abgeschliffenen Gebrauch von *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* [2. Petr., Judas], oder der Inhalt von *kyrios* wird ins Moralische umgebogen und dem gleichfalls vermoralisierten Gottesprädikat ähnlich [Barn., Did.] (35).

Um den Sprachgebrauch lückenlos zu übersehen, werden noch angefügt: die Anrede Jesu von seiten der Jünger nach der Auferstehung in Acta, und von Stephanus und Paulus vor Damaskus: stets *κύριε* [1× *κύριε Ἰησοῦ*], dann die Stellen, an denen *ὁ Χριστός* = Messias zu fassen ist, und die mit *kyrios* + Genitiv (36).

---

<sup>1)</sup> Vgl. Benj. B. Warfield, a. a. O., der, von dem singularischen *αὐτός* in 1. Thess. 3 11 2. Thess. 2 16 (1. Thess. 5 23 2. Thess. 3 16) und dem *οὐδεὶς θεός εἰ μὴ εἰς* in 1. Kor. 8 4, das sich in *εἰς θεός ὁ πατήρ* und *εἰς κύριος Ἰησ. Χρ.* entfaltet, ausgehend, zu dem Schluß kommt: „It (1. Kor. 8 4–6) declares that the one God of the Christians includes in this Being both ‚God the Father‘ and ‚the Lord Jesus Christ‘“ (a. a. O. S. 19).



## Zweites Kapitel.

### Die Entwicklung des *kyrios*-Sprachgebrauches in den urchristlichen Schriften.

Damit haben wir den urchristlichen Sprachgebrauch, abgesehen von dem der Evangelien, dargestellt. Neben den Längsschnitten brauchen wir Querschnitte. Wir bemerkten schon öfter, daß in der einen oder anderen Schrift sich Eigentümlichkeiten zeigen. Um ein klares Bild zu bekommen, müssen wir den Sprachgebrauch der einzelnen Briefe zusammenfassend darstellen.<sup>1)</sup>

Vorne an steht Paulus. Er gibt den Ton im Sprachgebrauch an. Versuchen wir diesen kurz zu kennzeichnen. *kyrios* heißt Jesus zunächst in seiner geschichtlichen Erscheinung. Dann ist er der erhöhte Herr. Die Gläubigen sind seine *δοῦλοι*, die mit Furcht und Freude dem dienen, dem sie einst Rechenschaft geben, der an seinem Tag kommen wird. Dann werden sie bei ihm sein, und die Treue wird von dem Herrn belohnt. Die Ergänzung zu *kyrios* ist *δοῦλος*. Immer, wo an das Dienstverhältnis gedacht ist, tritt *kyrios* auf, ob nun gesprochen wird von dem Herrn, der seinen Dienern beisteht, zu dem sich die Heiden hinkehren, „in dem“ die Gemeindeglieder stehen sollen, „in dem“ sie alles tun, oder von dem Herrn, der treu ist und seine Diener bewahren, ihre Herzen und Geschicke lenken kann. *Χριστός* ist die Folie, von der sich dieser Gebrauch abhebt. Christus starb für uns, Christus ist auferstanden, Christus hat uns erlöst, geheiligt, „in ihm“ kommt uns die Gnade Gottes nahe, in ihm sind wir geheiligt, haben wir Frieden mit Gott sind wir heilig, gläubig, vollkommen. In der *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* ergreifen wir Gottes Gnade. *Χριστός* wird auch gebraucht zur Kennzeichnung des „Seins in ihm“, seines Seins in uns, mit diesem Ausdruck spricht Paulus vom „Mittsterben“, vom „*σῶμα Χριστοῦ*“, es fließt ihm in die Feder, wenn er auf die Heilsgeschichte achtet, in der Christus des Gesetzes Ende, der Same Abrahams ist. Gleichsam als Verbindung zwischen

<sup>1)</sup> Vgl. zum Folgenden die Übersicht auf S. 128 f.

beiden Ausdrücken steht „ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός“, bei dem „ἡμῶν“ nicht nur die Gemeinsamkeit des einen Herrn betont, sondern auch Ausdruck des angeeigneten Heils ist. Die einzelnen Briefe Pauli zeigen in der Häufigkeit der einen oder anderen Bezeichnung bezeichnende Unterschiede.

In den Thessalonicherbriefen begegnet uns *kyrios* verhältnismäßig häufiger als irgend sonst bei Paulus. Dazu haben drei Gedankengänge beigetragen, die die Briefe durchziehen 1. der eschatologische [beachte die Häufung von *kyrios* in der 2. Hälfte des 4. Kap. von 1. Thess.], 2. der Dienstgedanke, 3. die missionarische Einstellung [λόγος τ. κυρίου = Missionsbotschaft nur hier bei Paulus].

Das Gegenteil dieser Briefe ist der Gal.-br. Nicht, als würde da ein abweichender Sprachgebrauch sichtbar: in den Grüßen steht *ὁ κύρ. ἡμ. Ἰησ. Χρ.*, er spricht von „vertrauen im Herrn“ u. a. Aber er kommt nur selten auf den Dienstgedanken zu sprechen. Es handelt sich im Galaterbrief um die Freiheit vom Gesetz, um Rechtfertigung aus Glauben. Weil diese Gedanken den ganzen Brief durchziehen, tritt *kyrios* zurück. Etwas Ähnliches werden wir in der ersten Hälfte des Römerbriefes, ferner bei 1. Petr. und Hebr. finden.

Die drei Hauptbriefe nehmen eine Art Mittel- oder Normalstellung ein. Wo von Jesu Tod und Auferstehung, von Glauben an und in ihm, von Rechtfertigung, von Leben in Christus gesprochen wird, steht [Ἰησοῦς] *Χριστός*. Ist von Dienst und Verantwortung die Rede, wird *kyrios* gebraucht. So steht in ganzen Kapiteln bald nur die eine, bald nur die andere Bezeichnung. In den ersten acht Kapiteln des Römerbriefes finden wir das absolute *kyrios* nirgends, aber wohl *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός*, zur Bezeichnung dessen, durch den Friede, Leben, Liebe von Gott uns zuteil wird. Von Kapitel 10 an tritt diese Bezeichnung gegenüber *kyrios* ganz in den Hintergrund. In 1. Kor. 15 begegnet uns [abgesehen von den letzten Versen] nur das einfache *ὁ Χριστός*. Im allgemeinen hat der 1. Kor.-Brief mit seiner praktischen Einstellung verhältnismäßig am häufigsten *ὁ κύριος*.

Denselben Tatbestand sehen wir an den Gefangenschaftsbriefen. Das absolute *kyrios* tritt erst in dem „praktischen“ Teil auf, dort aber stark. Der erste Teil dagegen, der das *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* entfaltet, läßt [*Ἰησοῦς*] *Χριστός* hervortreten. Eine eigene Stellung nimmt der Phil.-br. ein. Er bringt keinen „theoretischen“ Teil. Er ist von Anfang an persönlich, herzlich, mahnend, auch wird die eschatologische Einstellung deutlich sichtbar. Trotzdem tritt *kyrios* im ganzen sehr zurück, auch in Fällen, wo Paulus sonst regelmäßig diesen Ausdruck gebraucht.<sup>1)</sup> Das persönliche Verhältnis Pauli zu Christus beherrscht den Brief, und zwar ist dies nicht vom Dienstgedanken aus bestimmt wie etwa 2. Kor. 5<sup>6-8</sup> oder 1. Thess. 4<sup>17</sup>, sondern vom Gnadengedanken her. Darum wohl das Zurücktreten von *kyrios*.

In allen bis jetzt betrachteten Paulusbriefen überwog das einfache *kyrios* die mit dem Namen zusammengesetzten Formen und das einfache *Χριστός* die Verbindung *Ἰησοῦς Χριστός*. Beides ist in den Pastoralbriefen anders. Schon ein flüchtiger Blick auf die Übersicht auf S. 128 f. zeigt das. Dabei stehen alle drei Briefe in bezug auf den Gebrauch von *Ἰησ. Χρ.* gleich, in bezug auf den des absoluten *kyrios* steht aber 2. Tim. den alten Paulusbriefen näher. 1. Tim. und Tit. zeigen Vorliebe für den Gebrauch der vollen Formeln, auch wo der Inhalt es nicht nahe legt, vgl. 1. Tim. 6<sup>3, 14</sup>, während dazu in Titus noch die an die Herrscherverehrung anklingenden Bezeichnungen auf Jesus gehäuft werden, vgl. Tit. 2<sup>13</sup>. Formal und inhaltlich zeigt den Abstand von den anderen Paulusbriefen die Wendung „Ich bezeuge vor Gott . . . und Jesus Christus . . .“ vgl. S. 137. Nicht nur im Sprachgebrauch, sondern auch inhaltlich zeigt dagegen 2. Tim. Verwandtschaft mit den früheren Paulusbriefen, während man sich bei 1. Tim. und Tit. auch in andere Gedankenkreise versetzt sieht. *Kyrios* bezeichnet in 2. Tim. den die Geschieke Lenkenden (3<sup>11</sup> 4<sup>17, 18</sup>), den, der Kraft und Verstand seinen

<sup>1)</sup> Nur im Philipperbrief ist von dem „Tag [Jesu] Christi“ (sonst: Tag des Herrn) die Rede: 16. 10 2<sup>16</sup> und von „bei Christus sein“ Phil. 1<sup>23</sup> (sonst: bei dem Herrn sein 1. Thess. 4<sup>17</sup> 2. Kor. 5<sup>6, 8</sup>).

Dienern gibt (1<sup>16. 18</sup> 27), und den erhofften kommenden Richter ([1<sup>16</sup>] 1<sup>18</sup> 48). Die Verwandtschaft nicht nur mit 1. u. 2. Theß., sondern besonders auch mit Acta fällt in die Augen.

Also können wir bei Paulus einen reinlich geschiedenen Gebrauch der Bezeichnungen Jesu feststellen. Zeigt sich ein solcher auch in den nichtpaulinischen Schriften? Zunächst betrachten wir die Apostelgeschichte. Das einfache Ἰησοῦς tritt in den Missionsreden auf, das einfache ὁ Χριστός heißt „der Messias“. Daneben steht als Zeichen des Sprachgebrauchs, den Luk. selbst gewohnt sein mochte, Ἰησοῦς Χριστός. In letzterem geht er in paulinischen Bahnen, wenngleich dieser öfter das einfache Χριστός gebraucht haben würde. So spricht Act. von Frieden διὰ Ἰησ. Χρ., von Glauben εἰς Χρ. Ἰησ. Auch der Gebrauch von κνριος berührt sich mit dem von Paulus, z. B. λόγος τοῦ κυρίου, oder: παρατίθεμαι . . . τῷ κυρίῳ [wie Paulus 2. Theß. 3<sup>16</sup> ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν]. Doch greift der Sprachgebrauch von Acta über den hinaus, den wir in den uns erhaltenen Paulusbriefen beobachten können, aber doch nur gleichsam in der Weiterbildung dieses. „Sich zum Herrn bekehren“, „bei dem Herrn beharren“, „gläubig dem Herrn“, „dem Herrn darstellen“ . . ., solcher Ausdrücke finden wir bei Paulus wenig. Aber dieser kennt auch den Herrn, der bewahren kann, Herzen zu lenken vermag. Dazu überwiegt bei ihm ἐν κυρίῳ; wo er sagt: „treu im Herrn“, steht bei Acta: „treu dem Herrn“. Im Grunde ist der Κνριος-Gebrauch in Acta derselbe wie bei Paulus, nur finden sich in der Apostelgeschichte häufiger Anklänge an das Alte Testament, auch bezeichnet manchmal noch κνριος Gott, doch nur auf jüdischem und judenchristlichem Boden. Acta ist das deutlichste Beispiel dafür, daß Jesus als der Herr der Mission κνριος genannt wird. Doch ist diese Verwendung des Wortes auch Paulus nicht fremd.

Merkwürdig ist die Stellung des Jakobus. Κνριος bezeichnet dort stets „Gott“, jedenfalls ist mit Sicherheit nichts anderes zu erweisen. Ist 2<sup>1</sup> „ἡμῶν Ἰησ. Χρ.“ echt,<sup>1)</sup> dann

<sup>1)</sup> Vgl. jedoch Windisch bei Liehmann 3. St.

zeigt sich in dem Gebrauch des κυρίου ἡμῶν, mit dem ἡμῶν der Aneignung des Heils, Verwandtschaft mit den entsprechenden paulinischen Wendungen.

Näher an Paulus heran führen uns wieder 1. Petr. und Hebr. Außer in Zitaten bezeichnet bei beiden kyrios nicht Gott. Beiden ist ferner gemeinsam, daß der Herrenname sehr zurücktritt. Trotzdem bleiben sie im ganzen in den paulinischen Linien. Denn 1. Petr. lenkt den Blick immer wieder auf den leidenden Christus und auf seine Auferstehung. Auch daß der in den Propheten wirkende Geist πνεῦμα Χριστοῦ heißt, die Christen „οἱ ἐν Χριστῷ“ genannt werden, geistige Opfer Gott angenehm sind „διὰ Ἰησ. Χρ.“; daß bei der Erwähnung des Leidens oft das einfache Χριστός steht, in alle dem stimmt Petrus mit der paulinischen Ausdrucksweise überein. Weil der Blick auf dem ruhte, der uns die Gnade brachte, steht auch bei ἀποκάλυψις nicht κυρίου, sondern Ἰησ. Χρ.<sup>1)</sup> Damit mag auch das gegenüber Paulus befremdende „ἀναστροφὴ ἐν Χριστῷ“ erklärt sein. Bei dem seltenen Gebrauch von kyrios ist es doppelt wichtig, daß, wo es unbeeinflusst vom Alten Testament gebraucht wird, dies im Dienstzusammenhang geschieht: 2<sup>13</sup>.<sup>2)</sup> Auch 3<sup>15</sup><sup>3)</sup> läßt den Dienstgedanken in kyrios hervortreten. Auch in der Verwendung von ὁ κύριος ἡ. Ἰ. Χρ. [mit „ἡμῶν“ der Aneignung] weicht 1. Petr. nicht von Paulus ab.

Im Hebräerbrief zeigt sich die Konzentration auf Jesu Lebenswerk in der häufigen Verwendung des einfachen Ἰησοῦς, daneben erscheint in paulinischer Verwendung und Häufigkeit auch Χριστός. Das Hauptinteresse gilt dem in seiner Ewigkeitsbedeutung geschauten Amt des „Hohenpriesters“. Χριστός heißt Jesus auch als der, dessen „Schmach“ Moses trug, ähnlich 1. Kor. 10<sup>4</sup> 1. Petr. 1<sup>12a</sup>. Neben dem paulinischen τοῦ Χριστοῦ

<sup>1)</sup> 1, 7, 13. Beachte den Zusammenhang.

<sup>2)</sup> Dieses διὰ τὸν κύριον 1. Petr. 2<sup>13</sup> ist nicht etwa mit διὰ Χριστόν 1. Kor. 4<sup>10</sup> oder Phil. 3<sup>8</sup> 2. Kor. 4<sup>5</sup> zu vergleichen, sondern etwa mit „um dem Herrn wohlgefällig zu sein“ zu umschreiben, wodurch die Verwandtschaft mit dem paulinischen Sprachgebrauch sichtbar wird.

<sup>3)</sup> Zu übersetzen „heiligt Christus als den Herrn“, vgl. auch LXX Jes. 8<sup>13</sup> κύριον αὐτὸν ἀγιάσατε, anders der hebräische Text.



εἶναι steht „μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ“ Hebr. 3<sup>14</sup>. Der λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ ist mit εὐαγγέλιον τ. Χρ. zusammenzustellen. Auch bei Hebr. sind die wenigen Male, wo κηrios steht, bezeichnend. Ὁ κύριος [und ὁ κύρ. ἡ.] wird der Geschichtliche genannt, wenn der Blick nicht auf dem Heilswerk ruht: 2<sup>3</sup> 7<sup>14</sup>, genau wie bei Paulus, ebenso ist das ὁ κύριος ἡ. <sup>3</sup>I. mit ἡμῶν der Aneignung (13<sup>20</sup>) mit 1. Petr. 1<sup>3</sup> zu den entsprechenden paulinischen Formeln zu stellen. Und das einzige Mal, wo κηrios außerdem noch erscheint, steht es im eschatologischen Dienstzusammenhang 12<sup>14</sup>.<sup>1)</sup> So muß auch Hebräer ein Zeuge für die Verbreitung des „paulinischen“ Sprachgebrauchs sein.

Dasselbe gilt für Apok. Auch sie hat ihre Besonderheiten. Χριστός heißt „Messias“. Neben Ἰησ. Χρ. tritt das einfache Ἰησοῦς stark in den Vordergrund. Dazu bietet Paulus keine rechte Parallele. Über den Gebrauch des alttestamentlichen κύριος ὁ θεός [ὁ παντοκράτωρ] haben wir schon gesprochen. Κηrios für Jesus erscheint selten. Es bezeichnet den Geschichtlichen, vielmehr den „Herrn der Märtyrer“ 11<sup>8</sup>. „Im Herrn“ sterben hat bei Paulus keine Parallele, wohl der Schlußgruß [χάρις τ. κ. <sup>3</sup>I.]. Ganz paulinisch aber klingt: ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. Neu und doch nach Phil. 2<sup>11</sup> nicht neu ist „κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων“, das mit dem ἀρχῶν τῶν βασιλέων τῆς γῆς den Kampf, in den das Christentum nun verwickelt wird, sehen läßt.

Auch Apok. kennt also den Gebrauch, die Bedeutung von κηrios, die Paulus bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt. Doch sei noch bemerkt, daß daneben auch andere Namen stehen: neben dem johanneischen „λόγος τοῦ θεοῦ“ der „Menschensohn“, der „Sohn Gottes“ und vor allem „das Lamm“.

Die vom paulinischen Sprachgebrauch wegführende Entwicklung, die mit 1. Tim. und Tit. beginnt, setzt sich innerhalb des Neuen Testaments in 2. Petr. und Jud. fort. Das einfache κηrios bleibt oder wird wieder Gottesbezeichnung, Jesus heißt entweder Ἰησ. Χρ., so in den Adressen und Jud. 1<sup>b</sup> [wie bei Paulus], oder er wird mit reichen Bezeichnungen benannt. Das

<sup>1)</sup> Sven Herner will Hebr. 12<sup>14</sup>, allerdings zögernd, auf Gott beziehen, das erscheint mir als nicht möglich, gerade wegen des Anklangs an Paulus.

Kennzeichnende ist, daß diese vollen Formeln, meist  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \eta\mu\omega\upsilon\nu \text{ } \text{'}\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma \text{ } \text{X}\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$ , stets gebraucht werden, ohne Rücksicht auf den Gedanken.<sup>1)</sup> Darin zeigt sich das Bestreben, ehrende Prädikate auf Jesus zu häufen. Dies hat wohl auch zu der Übertragung von  $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\eta\varsigma$  auf Jesus geführt, die in dem ganzen uns hier beschäftigenden Schriftenkreis nur je einmal in 2. Petr. und Jud. vorkommt.<sup>2)</sup>

Bei 1. Clem. fällt uns zuerst die reiche Verwendung des Alten Testaments auf. Die Hauptmasse der Stellen mit  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  bezeichnet darum im Zitate Gott. Außerhalb derselben hat 1. Clem. nur selten  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  = Gott gefaßt außer in der Gebetsanrede. Das einfache  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  = Jesus bezeichnet zwar den Geschichtlichen, aber, entgegen dem bisher Beobachteten, in seinem Leiden 127 16<sup>17</sup>. Doch ist es noch in etwa ein Anklang an den älteren Sprachgebrauch, wenn das einfache  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \text{ } \text{'}\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma$  ohne  $\text{X}\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$  nur den Geschichtlichen bezeichnet (131 322 467), daneben steht in derselben Bedeutung  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  ( $\eta\text{.}$ )  $\text{'}\text{I. X}\rho\text{.}$ , meist mit einem gewissen feierlichen Klang (162 216 496). Nur einmal wird ohne  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  von Jesu Leben gesprochen, 74:  $\alpha\iota\mu\alpha \text{ τοῦ } \text{X}\rho\iota\varsigma\tau\omicron\upsilon$ , wo vielleicht der Ausdruck durch das folgende . . .  $\tau\iota\mu\iota\omicron\nu \text{ } \tau. \text{ } \delta\text{.} \text{ } \kappa\alpha\iota \text{ } \pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota \text{ } \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  bestimmt ist. So zeigt sich in gewisser Hinsicht, daß für 1. Clem. mit dem Gedanken an den Geschichtlichen sich der  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ -Ausdruck verbindet und in etwa auch ein Gefühl für den einfachen Namen  $\text{'}\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma$  (ohne  $\text{X}\rho\text{.}$ ) vorhanden ist. Doch findet sich keine Erinnerung an die paulinische Differenzierung von  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  und  $\text{X}\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$  in Hinblick auf Jesu Leben und Leiden.

<sup>1)</sup> Der Geschichtliche heißt:  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \eta\mu\omega\upsilon\nu \text{ } \text{'}\text{I}\eta\varsigma. \text{X}\rho.$  Jud. 17.  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho$  2. Petr. 32; der Kommende heißt ebenso, Jud. 21, 2. Petr. 111. 16; der, der Gegenstand des Glaubens, vielmehr der Erkenntnis ist: 2. Petr. 12. 8 220 318; der Bringer der Gnade: 2. Petr. 318.

<sup>2)</sup> Jud. 4 ist  $\delta \mu\omicron\nu\omicron\varsigma \delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \eta\mu\omega\upsilon\nu \text{ } \text{'}\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma \text{ } \text{X}\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$  als ein Ausdruck zu fassen, also nicht  $\delta \mu\omicron\nu\omicron\varsigma \delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\eta\varsigma$  = Gott. Der Verweis von Windisch bei Liezmann 3. St. auf Ephes. 55 1. Tim. 521 schlägt nicht durch, da  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  und  $\text{X}\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$  als Eigennamen betrachtet werden. Entscheidend scheint mir zu sein, daß nie im N. T.  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \eta\text{.} \text{ } \text{'}\text{I}\eta\varsigma. \text{X}\rho.$  ohne Artikel begegnet. Tit. 213 ist ja auch wohl  $\delta \mu\epsilon\gamma\alpha\varsigma \theta\epsilon\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho \eta\mu\omega\upsilon\nu \text{ } \text{'}\text{I}\eta\varsigma. \text{X}\rho.$  ein Ausdruck.

Ziemlich in Anlehnung an paulinische Formeln finden wir  $\delta \kappa\upsilon\rho.$  ἡ  $\text{'I. X}\rho.$  bei Grüßen und zur Bezeichnung des Mittlers (ἡ. der Aneignung), vgl. int., 507:  $\delta\iota\alpha \dots$  Sonst begegnet uns immer ( $\text{'I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ )  $\text{X}\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ . An manchen Stellen mag noch das Gefühl für  $\delta \text{X}\rho.$  = Messias durchschimmern (17<sub>1</sub> 42<sub>1b</sub>), ausschließlich  $\text{X}\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  steht bei dem Gedanken des  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  und des  $\pi\acute{o}\iota\mu\nu\iota\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \text{X}\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ . Aber  $\text{X}\rho.$  wird auch an den wenigen Stellen gebraucht, an denen der Dienstgedanke  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  nahelegen sollte: 34  $\tau\acute{o} \kappa\alpha\theta\eta\mu\omicron\nu \tau\tilde{\omega} \text{X}\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega}$ , 218:  $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha \epsilon\nu \text{X}\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega}$ . Im allgemeinen aber wird man wohl sagen können, daß der eschatologisch bestimmte Dienstgedanke des Paulus, wie wir ihn auch bei 1. Petr., Hebr., Apok. fanden, 1. Clem. fern steht, die „ $\delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha \tau. \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ “ weisen mehr in moralisierende Richtung, wobei  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  abbläht und es unentschieden bleibt, ob Gott oder Jesus damit gemeint ist.

Was den zahlenmäßigen Gebrauch der Bezeichnungen Jesu anbetrifft, so nennt Ignatius Jesus außergewöhnlich oft. Seine Gedanken kreisen immer um ihn. Doch zeigt er im Gebrauch der einzelnen Bezeichnungen Jesu nur den Unterschied zu 1. Clem., daß die alttestamentliche Gottesbezeichnung fehlt und daß statt des einfachen  $\text{X}\rho.$  fast ausschließlich „ $\text{'I. X}\rho.$ “ gebraucht wird. Die Verschiedenheit dieser beiden Männer zeigt sich aber weniger im Sprachgebrauch als im Gedankeninhalt. — Zunächst könnte es angesichts der Hinweise auf den ignatianischen Tatbestand, die wir gelegentlich gaben, scheinen, als herrsche bei ihm gar keine Regel im Gebrauch der Bezeichnungen Jesu. Denn neben die Stellen, an denen er  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  gebraucht, können wir andere ähnlichen und gleichen Inhalts stellen, an denen  $\text{'I. X}\rho.$  auftritt. Aber dies läßt sich nicht umkehren. Darum können wir doch in etwa aus dem Gebrauche von  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  unsere Schlüsse ziehen.  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$  bezeichnet zunächst, genau wie bei Clemens, den Geschichtlichen, und zwar auch, ja besonders im Leiden. Dabei erscheint die volle Formel als Bekenntnis-einleitung und bei Abendmahlsanklängen, sonst aber das einfache  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ . Besonders zu  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ ,  $\alpha\lambda\mu\alpha$ ,  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  setzt Ignatius öfters  $\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$ , manchmal auch +  $\eta\mu\tilde{\omega}\nu$ .  $\text{X}\rho.$  und  $\text{'I. X}\rho.$  begegnet aber ebenfalls in diesen Verbindungen. Daneben finden wir

κνριος im Dienstzusammenhang: Nachahmer *τ. κνριου*, den Bischof ehren wie den Herrn, Gebote *τ. κνριου* u. a., ferner in der Mahnung, einander aufzunehmen, wie uns der Herr. Auch wenn Ignatius an den Geschichtlichen denkt, der *ἀνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν* M 7<sub>1</sub>, gebraucht er κνριος [neben *Ἰ. Χρ.* M 13<sub>2</sub>]. Nur bei „ἐὺχαριστεῖν“ gebraucht er ausschließlich κνριος: E 21<sub>1</sub> S 10<sub>1</sub>. Die Verbindungen *ὁ κύριος, θεός, σωτὴρ ἡμῶν Ἰ. Χρ.* tragen öfter Bekenntnischarakter: E 7<sub>2</sub> 18<sub>2</sub> Ph 9<sub>2</sub> S 1<sub>1</sub>, auch da, wo das Bekenntnis sich auf das Abendmahl bezieht: Ph 4<sub>1</sub> S 7<sub>1</sub>. Doch erscheint die volle Formel auch da, wo der Inhalt es nicht nahe legt: E 1<sub>1</sub>. Wie Paulus, gebraucht auch Ignatius bei „θεός πατήρ“ „ὁ κ. [ἡ] Ἰ. Χρ.“ So ergibt sich für den antiochenischen Märtyrer, daß er in der Anwendung des κνριος auf den Geschichtlichen sich wie 1. Clem. von Paulus entfernt. Dagegen ist ihm κνριος auch der Herr des Dienstes und das ohne moralisierende Abschwächung, in persönlichem Dienst (E 6<sub>1</sub> 10<sub>3</sub>..). Ein Umstand kann uns noch diesen Zug in κνριος verdeutlichen. In einem Briefe überwiegt das absolute κνριος die Zahl der Stellen, die die Namen nennen. Das ist der Brief an Polikarp, der den anderen gegenüber die Eigentümlichkeit hat, daß er ganz praktisch eingestellt ist. Ignatius gibt dem Bischöfe Mahnungen und Weisungen für sein Amt. Nur dort grüßt er „ἐρρωσθε ἐν κυρίῳ“, das einzige Mal, wo er „ἐν“ mit dem einfachen κνριος verbindet! Das mag zeigen, daß doch auch bei ihm noch das Gefühl für die Bedeutung von κνριος als dem Herrn des Dienstes lebendig ist, wenngleich das eschatologische Moment durch die Mystik verdrängt ist. Das führt auf das, was gerade nicht in κνριος liegt: die Mystik. *Ἰ. Χρ. ἐπιπνυγάνειν, ἐν ἐνότητι Ἰ. Χρ., ζῆν ἐν Ἰ. Χρ., Ἰ. Χρ. ἐν αὐτῷ ἔχειν*..., bei diesen und ähnlichen Wendungen fehlt κνριος gänzlich. Auch wo er an die Gemeinde, ihre ersehnte Einheit, ihr einmütiges *ᾄδειν* und *λιτανεύειν Ἰ. Χρ.* denkt, vermeidet er den Herrennamen. Nicht unerwähnt bleiben soll, daß dreimal das einfache *Ἰησοῦς* erscheint, ungefähr in der Verwendung, in der auch κνριος auftritt, d. h. meist von dem Geschichtlichen.

Mit dem Brief des Ignatius an Polikarp ist nach Sprachgebrauch und Inhalt der des Polikarp ad Phil. zusammenzustellen. Auch er ist durchaus praktisch eingestellt. Auch in ihm tritt [*Ἰησοῦς*] *Χριστός* durchaus zurück. Ja, im Grunde genommen gebraucht er es nie. Denn wo es auftritt, geschieht es in neutestamentlichen Zitaten (62 71 81) und sonst nur in Verbindung mit *θεός*, wo ja ganz allgemein *κῡριος* gemieden wird (33 52.3 122b). Dieses Überwiegen der Herrenbezeichnung hängt eng mit der ganzen Einstellung des Briefes zusammen. *Κῡριος* bezeichnet zunächst den Geschichtlichen und zwar ihn als Autorität [23 (41) 71.2] und als Vorbild [101<sup>2x</sup> 52]. Aber dieser Dienstgedanke erhält durch das Bewußtsein, vor des Herrn Augen zu stehen, seinem Urteil entgegenzugehen und durch die Aussicht *παρὰ τ. κῡρίῳ* einst zu sein, seine Bestimmtheit. Die inhaltliche Verwandtschaft mit Paulus spiegelt sich auch in gleichem Sprachgebrauch. Auch in manchen anderen Wendungen macht sich der Dienstgedanke im Gebrauch der *Κῡριος*-Bezeichnung [+ *ἡμῶν*, + *Ἰησ. Χριστός*] geltend (vgl. 12 132 14). Doch steht statt des paulinischen [*Ἰησ.*] *Χριστ.* auch *κῡριος* mit *ἡμῶν Ἰησ. Χρ.*, 11: *ἐν... 21 63a* (Paulus: *Χριστός*!) 122b. Es ist bezeichnend, daß das paulinische *Χριστός* nicht durch das einfache *ὁ κῡριος*, sondern durch *ὁ κῡριος ἡμῶν Ἰησ. Χριστός* (mit dem *ἡμῶν* der Gnadenaneignung) ersetzt wird. Das ist doch eine Verwandtschaft mit Paulus. 43: *ἡ τοῦ κῡρίου πίστις* klingt freilich unapaulinisch. Jedenfalls aber finden wir mit dem Anklang an paulinische Gedanken auch den Sprachgebrauch Pauli wieder.

Ähnlich wie Pol. ad Phil. ist Did. zu beurteilen. Das einzige Mal, an dem *Ἰησ. Χρ.* auftritt, entspricht es paulinischem Sprachgebrauch (94). Sonst begegnet uns stets das einfache *ὁ κῡριος*, zweimal *ὁ κῡριος ἡμῶν*. Damit wird bezeichnet: Jesus [bei Zitaten aus den Evangelien]; der Herr des Dienstes [aufnehmen *ὡς κῡριον*, würdig des Herrn, angenehm dem Herrn. Joh., *τρόποι τοῦ κῡρίου*]; der Kommende [Kap. 16]; es ist beachtenswert, daß hier der Dienstgedanke nicht durch Moral, sondern durch den Blick auf den Kommenden begründet ist, wie bei Paulus.



An ihn, besonders an 2. Tim. und an die Apostelgeschichte erinnert uns das Mart. Pol. *Kyrios* heißt dort Jesus als der, der den Seinen beisteht, 2<sub>2</sub>, ihnen das dem Evangelium gemäße Martyrium zeigt, 1<sub>1</sub> 2<sub>3</sub>, der unter seinen Dienern Auslese hält, 20<sub>1</sub> 22<sub>3</sub>, und der herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit [die Einstellung gegen den Kaiser ist ähnlich wie in Apok.], *kyrios* ist auch der Geschichtliche, der als Vorbild vor Augen steht (1<sub>2</sub> 17<sub>3</sub>). Durchaus entsprechend dem bei Paulus Beobachteten sehen wir als Folie den Gebrauch der vollen Bezeichnung im Gruß und an feierlichen Stellen (19<sub>2</sub> 21) und den von *Χριστός* als Bringer der Gnade (2<sub>3</sub>) und zur Bezeichnung des engen persönlichen Verhältnisses (6<sub>2</sub>). Wo man nach Acta den geschichtlichen Namen erwarten sollte, treffen wir *Χριστός*, „*λοιδορήσου τ. Χριστόν*“, fordert der Statthalter auf, und der Schreiber des Martyriums selbst sagt Kap. 17<sub>2</sub>: *ἀγνοοῦντες, ὅτι οὔτε τὸν Χριστόν ποτε καταλιπεῖν δυνησόμεθα*. Die im Gebet gebrauchten Wendungen erinnern oft an Acta und an das große Gemeindegebet in 1. Clemens. Daß gerade im Martyrium sich dieser urchristliche Sprachgebrauch, mit ihm aber auch etwas vom Geiste der ersten Zeit erhalten hat, ist nicht zufällig. Man muß fragen, ob sich rein durch Überlieferung erklärt, daß wir 100 Jahre nach Pauli Wirken, in welcher Zeit uns doch schon viele andere Möglichkeiten, von Jesus zu sprechen, begegnen, wieder in solcher srische urchristlichen Sprachgebrauch treffen. Im Christentum selbst müssen doch die Kräfte liegen, die zum Bekenntnis *κύριος Ἰησοῦς* führten und immer wieder den Herrennamen nahe legten.

Über Barnabas können wir uns nach dem oben Gesagten kurz fassen. *Ἰησοῦς* verwendet er, wenn er durch Allegorie einen *τύπος τ. Ἰησοῦ* im Alten Testament findet. Sonst gebraucht er neben *υἱὸς τ. Θεοῦ* nur *kyrios*; nur ein einziges Mal, wo er auf die jüdische Messiasdogmatik zu sprechen kommt, *ὁ Χριστός* = Messias 12<sub>10</sub>. Die beiden Tatsachen, daß *kyrios* die Bezeichnung Jesu geworden ist und daß sie oft „unbestimmt“ gebraucht wird, bezeichnen die Stellung des Barnabas in der von uns verfolgten Entwicklung. Sein nächster Verwandter ist Pastor Hermas, bei dem *kyrios* aller-

dings fast nie Jesus bezeichnet, dafür aber oft unbestimmt ist und *υἱὸς τ. Θεοῦ*, wie bei Barnabas, oft gebraucht wird.

Den bei 1. Clemens und Ignatius beobachteten Sprachgebrauch [*κῆριος* für den Geschichtlichen, nie im mystischen Sinn, sonst Mischung der Bezeichnungen] finden wir ausgeprägt bei 2. Clem. Zitate aus den Evangelien (auch apokryphen) werden mit *λέγει ὁ κύριος* [einmal ... *Ἰ.*] eingeleitet. Bei den Spekulationen über das *σῶμα Χριστοῦ* und der Gemeinde und Christus als *σῶμα* und *πνεῦμα* steht nur *Χρ.* Sonst aber ist keine Regel für den Sprachgebrauch festzustellen. Jesus als Retter heißt 82: *κῆριος*, 27 55 *ὁ Χριστός*. 67 176 ist *ὁ Χρ.* und *Ἰ. Χρ.* mit dem Dienstgedanken verbunden. Sonst steht bei „verleugnen“ *κῆριος*, 177 aber *Ἰησοῦς*. All das zeigt die spätere Zeit an.

Die Ergebnisse dieser Überblicke sind folgende:

1. Das Urchristentum gebraucht *κῆριος* als Bezeichnung Jesu nur bei bestimmten Gedankengängen, wir können also aus dem Gebrauch den Inhalt des Herrennamens erschließen.

2. *Κῆριος* bezeichnet bei Paulus a) den Geschichtlichen, b) den Erhöhten, dem er in Erwartung seines Kommens dient, c) den Mittler der Gnade, vorzugsweise in der Wendung „*ὁ κύριος ἡ. Ἰ. Χρ.*“

3. Paulus steht mit seinem Sprachgebrauch nicht allein. In seinen Briefen sehen wir wohl Unterschiede im Gebrauch und in der Häufigkeit der verschiedenen Bezeichnungen, die durch den Gesamtcharakter der Schreiben verursacht sind, aber keine, die durch die Verschiedenheit der Adressaten (ob Juden- oder Heidenchristen, ob von Paulus gegründete Gemeinde oder nicht) bedingt sind. Ferner treffen wir in den ältesten katholischen Briefen (außer Jak.) und Acta gleichgeartete Verwendung von *κῆριος* an.

4. Doch begegnet uns nirgends eine Kopie des paulinischen Sprachgebrauchs. *Ἐν παντί* treffen wir nur Röm. 16<sup>22</sup> von Tertius, in der Apok. abweichend von

Paulus, und bei Ignatius Pol. 8<sub>3</sub> ebenfalls in selbständiger Verwendung. "Ἄγιος τοῦ κυρίου kommt nur noch in Did. vor, das petrinische „διὰ τὸν κύριον“ ist nur neben „τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ“ zu stellen, statt von „ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον“, „πάντοτε σὺν κυρίῳ εἶναι“ spricht Hebr. von „ὁρᾶν τὸν κύριον“. Auch Acta steht in dieser Hinsicht durchaus selbständig neben Paulus. So ist es auch mit dem Gebrauch der Namen. Dasselbe zeigt sich in allen Beziehungen auch bei einigen späteren Schriften. Aber gerade dadurch tritt nur noch heller ans Licht, daß jeder in Freiheit doch demselben Herrn dient. Das wird durch die Schriften, die einen von Paulus, 1. Petr., Hebr., Apok., Act. [Did.] abweichenden Sprachgebrauch zeigen, nicht undeutlich. Denn dieser ist zu begreifen als ein Abschleifen der urchristlichen Verwendung, mit dem eine gewisse Entfremdung von dem Inhalt eintritt. Vgl. schon Past., aber deutlicher 2. Petr., Jud. und Barnabas.

### Drittes Kapitel.

## Die Herrschaft Jesu.

In der oben gegebenen Übersicht habe ich mich bestrebt, nicht rein mechanisch zu verfahren und darum immer wieder den Blick auf den Inhalt zu lenken versucht. Aber mit dem dort Angedeuteten darf man sich nicht zufrieden geben. Schon der Umstand, daß nur die Stellen, die auch wirklich Bezeichnungen Jesu boten [nicht also solche mit „αὐτός“ oder einfachem Zeitwort] herangezogen wurden, fordert Ergänzung des Gebotenen. Außerdem konnte der Zusammenhang der einzelnen Gedanken nur kurz angedeutet werden. So ergibt sich die Notwendigkeit, den Inhalt, die Sache, deren Ausdruck kyrios ist, zusammenhängend nach den urchristlichen Schriften [ausgenommen bleiben die Evangelien] zu verdeutlichen, ihr schärfere Umrisse zu geben, als es bis jetzt möglich war. Dieser Abschnitt wird naturgemäß die Entscheidung des religionsgeschichtlichen Vergleichs vorbereiten, ja, sie schon im Keime in sich tragen.

Nun sahen wir, daß in kyrios ein dreifacher Inhalt liegt. Von welchem müssen wir ausgehen? Offenbar nicht von kyrios

= der Geschichtliche. Schwanken aber kann man zwischen  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  [Dienstgedanke] und  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \eta. 'I. X\rho.$  Das Unterscheidende dieser beiden Bezeichnungen liegt nicht in der Hinzufügung der Namen, mit  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  können wir  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma 'I\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$  und  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma 'I. X\rho.$  zusammennehmen und zu  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \eta\mu\omega\nu 'I. X\rho.$  auch  $\delta \kappa. \eta. 'I.$  stellen.<sup>1)</sup> Die Verschiedenheit ist durch  $\eta\mu\omega\nu$  begründet. Es nötigt uns nun alles, von dem einfachen  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  und seinem Inhalt auszugehen. Denn das älteste Bekenntnis heißt einfach  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma 'I\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ . Auch  $\mu\alpha\rho\alpha\nu\alpha\theta\alpha$  weist uns in dieselbe Richtung, obgleich es zunächst anders zu sein scheint. Denn dieses „unser Herr, komm“ zeigt, daß im Herrennamen von Anfang an das eschatologische Moment lag, und dies findet im Griechischen seinen Ausdruck in  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  ohne  $\eta\mu\omega\nu$ . Das im Aramäischen notwendige Suffix darf uns nicht irre leiten. Außerdem ist es leicht zu verstehen, daß man von  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma 'I\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$  zu  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \eta. 'I. X\rho.$  kam, ja, es konnte nicht ausbleiben, daß neben dem einfachen „der Herr“ gleichsam als Verbindungsglied zwischen dem Dienst- und dem Gnadengedanken „unser Herr“ aufkam. War Jesus „ $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma 'I\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ “, dann mußte sich auch die Erfahrung der Gnade, die Aneignung des Heils in „unser Herr Jesus“ Ausdruck schaffen. Von dieser Formel aber zu jener wird man nicht so leicht die Brücke finden. Auch ist zu beachten, daß stets neben  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \eta. 'I. X\rho.$  in denselben Gedankengängen, häufiger als diese Bezeichnung, ( $'I.$ )  $X\rho.$  sich findet; für das einfache  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  dagegen fanden wir einen großen, einheitlichen Gedankenkreis, dessen Ausdruck es ist. So richten wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit nur auf den von dem einfachen  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  begleiteten „Inhalt“, d. h. auf den eschatologisch gefärbten Dienstgedanken.

Die erste Feststellung an Hand des oben Gesagten ist die, daß  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  im Urchristentum tatsächlich einen bestimmten, begrenzten Sinn hat. Es ist nicht eine allgemeine Bezeichnung der Gottheit Jesu. Damit fällt aber ohne weiteres eine Reihe

<sup>1)</sup> Ein Blick auf die Übersicht auf S. 128f. zeigt, daß  $X\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  zu  $\delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma [\eta\mu\omega\nu] 'I\eta\sigma.$  erst später hinzugefügt ist, als das Gefühl für die eigentliche Bedeutung von  $\delta X\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  abgestumpft war. Die Verbindungen mit dem einfachen  $'I\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$  werden immer seltener.

von Möglichkeiten der Ableitung, die wir oben skizzierten, hin. Mit der Bezeichnung *kyrios* rückt Jesus weder an Gottes Stelle noch an die eines Engels. Auch mit der Idee der allgemeinen Weltherrschaft dürfen wir den Herrennamen Jesu nicht verbinden. Denn wenn auch gelegentlich Jesus *βασιλεύς* genannt wird, so bekommt diese *βασιλεία* dadurch ihren eigentümlichen Zug, daß sie auf Menschen bezogen wird.<sup>1)</sup> Bei den Kirchenvätern und den christlichen Einschieben in die Test. XII Patr. können wir wohl den Weltherrschaftsgedanken auf Jesus übertragen finden, aber da zeigt sich spätere Form und späterer Inhalt.<sup>2)</sup> Die Unterordnung Jesu unter Gott bleibt gewahrt, darum heißt Jesus nur selten *βασιλεύς* (1. Kor. 15<sup>24</sup>). Herr ist Jesus über die Menschen. Das Korrelat zu *kyrios* ist *δοῦλος*. Nach dem oben Gesagten sollte sich jeder Beweis erübrigen. Doch sei noch auf einige Stellen hingewiesen, an denen bewußt oder unbewußt auf die Beziehung des *kyrios* zum *δοῦλος* angespielt wird. Da ist zunächst Röm. 14<sup>4</sup> zu nennen, wo ungezwungen das Bild eines „fremden Dieners“ und „seines eigenen Herrn“ in 4a sich in die Beziehung des Christen zum Herrn 4b umsetzt, und gerade die Leichtigkeit des Übergangs von Bild zur Sache beweist, daß das Korrelat zu *κύριος* *δοῦλος* [*οἰκέτης*] ist. Das zeigt auch die Hinzufügung des *κατὰ σάρκα* zu *κυρίοις* E 6<sup>5</sup> und die feinen Wortspiele V. 5–9: οἱ δοῦλοι ... ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ... δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις ... ἕκαστος ... κομίζεται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος. Καὶ οἱ κύριοι ... καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς. Ähnlich ist es im Kolosserbrief, dort sagt er auch mit Betonung: τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε, und den Herren: auch ihr habt einen Herrn, ebenso gut wie die Sklaven.

<sup>1)</sup> Es ist bezeichnend, daß an beiden Stellen, an denen in Mart. Pol. Jesus *βασιλεύς* genannt wird, er mit Betonung König seiner Gläubigen heißt, 93: ὁ βασιλεύς μου ὁ σώσας με. 173: εὐνοία .. ἡ εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον, vgl. auch Apok. 15 17<sup>14</sup> 19<sup>16</sup>.

<sup>2)</sup> Vgl. S. 205 und Test. XII Patr. 12<sup>10</sup>: προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν, τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως, vgl. auch 107: ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκένπτεται τὴν γῆν, und Act. Thom. 26 (Bauer bei Liehmann zu Joh. 20<sup>28</sup>): κύριος καὶ θεὸς πάντων Ἰησ. Χρ., wobei πάντων ebenso gut mask. wie neutr. sein kann.



Diese Stellung hat Jesus sich nicht selbst gegeben. Gott hat ihn dazu erhöht. Das besagt zunächst klar Act. 2<sup>36</sup>. Wie im Psalm Gott es ist, der zu Davids Herrn sagt: setze dich zu meiner Rechten [d. h. auf den Thron], so ist er es auch, der Jesus zum Herrn macht. Dasselbe sagt Act. 10<sup>42</sup> [auch Petrus wie 2<sup>36</sup>!] mit den Worten: *οὗτός ἐστιν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κυρίου τῶν ζώντων καὶ νεκρῶν* und Phil. 2<sup>9</sup>: *ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν*. Und damit stimmt Hebr. überein, wenn auch nicht in bezug gerade auf die *κυριότης* Jesu, wenn es dort 5<sup>5</sup> heißt, daß *καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν· υἱὸς μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*. 5<sup>10</sup>: *προσαγορευθεὶς ὑπὸ τ. Θεοῦ ἀρχιερεὺς...* Darum tritt keine Verdunkelung oder Abschwächung des Monotheismus ein. Gottes Souveränität bleibt gewahrt. *ὅταν δὲ εἶπῃ [Ps. 81] ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτοῦ τὰ πάντα*, sagt Paulus 1. Kor. 15<sup>27</sup>. Gottes und Jesu Wille kann nie auseinandergehen.

Gott hat ihn zu dieser Stellung „erhöht“. Das besagen die genannten Stellen. Wenn auch, wie wir sahen, *kyrios* in keiner Hinsicht Gottesprädikat ist, so muß doch auf der andern Seite betont werden, daß die *κυριότης* Jesu über alles Ähnliche auf Erden hinausgeht, daß Jesus als *kyrios* einen Platz einnimmt, der nur Gott zukommt. Darum wechselt *θεός* oft mit *κύριος* oder *Χριστός*: Röm. 14<sup>10</sup> *βῆμα τοῦ Θεοῦ*; 2. Kor. 5<sup>10</sup> *τ. Χρ.*; *φόβος Θεοῦ* 2. Kor. 7<sup>1</sup>; *φοβ. τ. κυρίου* 2. Kor. 5<sup>11</sup>; *τ. Χρ.* Ephes. 5<sup>21</sup>. Neben dem *εὐαγγέλιον τ. Χρ.* steht *εὐαγγ. τ. Θεοῦ*: 2. Kor. 11<sup>7</sup> 1. Thess. 2<sup>2. 8. 9</sup>... Mit seiner Auferweckung sind die Schranken des Raumes und der Zeit gefallen, „jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu schanden.“ Auch sein Wille, seine Forderung und seine helfende Macht geht über sein Erdenleben hinaus. Wenn Paulus sich bestrebt, ihm wohlgefällig zu sein, so schweift sein Blick nicht zurück in Jesu Leben, sondern richtet sich aufwärts zu dem, von dem Petrus sagt: *ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε*, dessen Willen, dessen Wohlgefallen, dessen Kraft er erfährt. Unter den lebendigen Herrn beugt sich der Christ. Warum? Jesus hat den Anspruch darauf, daß sich ihm jeder unter-

wirft. Zunächst einfach deswegen, weil Gott Jesum zum Herrn gemacht hat. Der *ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κυριότης ζώντων καὶ νεκρῶν* ist dies eben als von Gott bestimmt. Doch müssen wir noch etwas anderes ins Auge fassen. Röm. 14<sup>9</sup> heißt es: *εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*. Sein Leiden, Sterben und Auferstehen hat ihm den Anspruch der Herrschaft gegeben. Wie Paulus dies meint, mag aus Röm. 7<sup>4</sup> hervorgehen: dem Gesetz getötet durch den Leib Christi, *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγεγόνε*. Die Gnade, die Freiheit, die Jesus durch seinen Tod allen Menschen erworben, erhebt nun an alle Menschen den Anspruch, sich ihm hinzugeben. So ist auch 1. Thess. 5<sup>10</sup> „*ἵνα*“ zu beachten: *τ. κυρίου ἡ. Ἰ. Χρ., τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*. Der Dienstgedanke ruht durchaus auf dem Gnadengedanken. Allen eröffnet Jesus die Möglichkeit, frei zu werden von allem, was sie von Gott scheidet, aber dann tritt er als Herr vor alle: *καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγεγόνε* (2. Kor. 5<sup>15</sup>). Die Offenbarung nennt das Lamm würdig, das Buch zu öffnen, weil es geschlachtet wurde und Gott ein Volk erkaufte hat. (Apok. 5<sup>9f.</sup>). Und endlich muß auf Phil. 2<sup>9</sup> hingewiesen werden: Wegen seines Gehorsams bis zum Tod, darum, *διό*, hat ihn Gott erhöht, daß sich in seinem Namen alles beugt. Jetzt gehen Jesu Boten durch die Welt und laden ein, dem, der von allem frei macht, zu dienen, ihm zu dienen, weil er frei macht. Jetzt wird Gehorsam, Unterwerfung gefordert, jetzt ist die Zeit der Hinwendung, der Annahme, die Zeit der Entscheidung, darum auch die Zeit des Widerstrebens, der Abwendung. Einst kommt die Zeit der Offenbarung, dann ist die Zeit des Anspruchs vorbei, dann muß sich ihm jedes Knie beugen, die einen freiwillig, die andern als besiegte Feinde (Act. 2<sup>35</sup>), denn *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*. Und diese Seite seiner *κυριότης* ist nicht zu trennen von der anderen. Darum steht bei Paulus neben der *ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν* die *ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς*

θάνατον (2. Kor. 2<sup>16</sup>). Und in der Offenbarung ist das ἀρνίον ἐσφαγμένον zugleich βασιλεὺς τῶν βασιλέων und schlägt mit dem Schwert des Mundes alle Völker. Der Anspruch auf Unterwerfung wäre Spiel, wenn sich nicht die Wirklichkeit der Herrschaft offenbaren würde.

Von dem Gesagten aus fällt Licht auf die Tatsache, daß das alte Bekenntnis lautet: κύριος Ἰησοῦς. Gerade dieser Jesus, der vor einigen Jahren oder Jahrzehnten in Palästina auftrat, lehrte, heilte, der gekreuzigt wurde, gerade er ist auferstanden und zu einem Herrn erhöht. Besonders bei Paulus tritt das deutlich zutage. Herr ist eine bestimmte, historische Person (Röm. 10, Phil. 2). Gewiß beschränken sich die Hinweise auf Jesu Leben meist auf die Erwähnung seines Leidens. Das waren aber für Paulus geschichtliche Tatsachen, auf die allerdings ein höchst „ungeschichtliches“ Licht fällt.

Von diesem einheitlichen Grundgedanken aus verstehen wir auch, daß das älteste Bekenntnis lautet: κύριος Ἰησοῦς und nicht: δεσπότης Ἰ. noch κύριος ἡμῶν Ἰ. Denn δεσπότης bezeichnet den, der nun einmal die Macht hat, kyrios den, der sie nach Sug und Recht hat und verwaltet. Weil Jesus den Anspruch auf alle Menschen hat, daß sie ihn als Herrn anerkennen, ist er ὁ κύριος genannt worden.

Von diesem einen Gesichtspunkt aus gilt es nun, gleichsam Umschau zu halten. „Herr ist Jesus“ ist das Ziel missionarischer Unterweisung.<sup>1)</sup> Weil Paulus mit einer Botschaft zu den Heiden kam, die auf Unterwerfung Anspruch machte, begegnet uns oft der Begriff des Gehorchens, des Gehorsams in Hinblick auf die Annahme des Evangeliums. Röm. 15: χάρις καὶ ἀποστολὴ εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, ähnlich Röm. 16<sup>26</sup>. Was Paulus redet, das wirkt Christus durch ihn εἰς ὑπακοὴν ἔθνεων (Röm. 15<sup>18</sup>). Nicht alle gehorchten dem Evangelium, sagt er, rückschauend auf seine Tätigkeit (Röm. 10<sup>16</sup>).<sup>2)</sup> Dies

<sup>1)</sup> Vgl. Junker a. a. O. S. 9 u. Oepke, a. a. O. S. 61. Der letztere sagt an der Stelle: „Die Proklamierung Jesu Christi als des Herrn war der ‚Ruhe- und Wendepunkt‘, dem die vorausgegangenen Mitteilungen aus Jesu Erdenleben zustrebten.“

<sup>2)</sup> Vgl. auch 2. Thess. 1<sup>8</sup> Röm. 10<sup>21</sup> Hebr. 5<sup>9</sup> Röm. 6<sup>16</sup> f. 1. Petr. 1<sup>14</sup> Phil. 2<sup>12</sup> Gal. 5<sup>7</sup> 2. Kor. 3<sup>16</sup>.

beleuchtet auch den Sprachgebrauch der Apostelgeschichte, die von *πείθεσθαι* und *ἐπιστρέφειν* spricht,<sup>1)</sup> und damit die willentliche Unterwerfung und Hinwendung bezeichnet. Wir verstehen nun, was es bedeutet, daß Paulus Christus Jesus „als den Herrn“ verkündigt und daß die Gemeinden ihn als solchen annehmen.<sup>2)</sup> Es bezeichnet die rückhaltlose Hingabe an den Herrn, der durch sein Leiden und seine Auferstehung ein Recht auf jedes Leben hat. Darum ist dieser Dienst nie zu Ende. Ist er doch in strengem Sinne Gottesdienst. Denn auch die Botschaft des Evangeliums ist „Gottes Wort“.<sup>3)</sup> Wer sich zu dem Herrn hinwendet, kehrt sich zu Gott; wer dem Herrn dient, dient Gott. Die Begründung des Dienstes in der Annahme der Heilsbotschaft zeigt sich in der Freude, mit der er getan wird. Schon oben wurden wir aufmerksam auf die Fülle der verschiedenen Wendungen, mit denen Paulus zum Dienen mahnt: „Wandelt würdig des Herrn, ihm wohlgefällig; prüfet, was ihm wohlgefällt. Daneben stellen wir Pauli Selbstausage: *φιλοτιμούμεθα . . . εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* (2. Kor. 5<sup>9</sup>). All diese Mahnungen zum Dienst sind nur zu verstehen, wenn man sieht, daß sie auf den Resonanzboden willfähriger Dankbarkeit und persönlicher Beziehung zum Herrn treffen. Wunderbar geeint mit dieser ausströmenden Dankbarkeit ist heiligende Furcht, wie ja schon in jedem echten Freundschaftsverhältnis zwischen Menschen etwas von diesem beiden: Freude, die zum Dienst drängt, und Achtsamkeit, die jeden Anstoß dem Nächsten gegenüber meidet, vorhanden ist. So bricht in dem „*δοκιμάζοντες τί εὐάρεστον τῷ κυρίῳ*“ etwas von dieser Sorgsamkeit im Wandel hervor, und zur Begründung des *φιλοτιμεῖσθαι εὐάρεστον αὐτῷ εἶναι* fährt Paulus fort: *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ . . . εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου . . .* Auch außerhalb der paulinischen Briefe beobachten wir dieses Ineinander des dankbar-freudigen und behutsamen Dienstes, so Hebr. 10<sup>19–25</sup>, wo auf Grund der freudigen Tatsache: *ἔχοντες*

<sup>1)</sup> *πείθεσθαι*. Act. 17<sup>4</sup> 28<sup>24</sup>. *ἀπειθεῖν*: Act. 14<sup>2</sup> 19<sup>9</sup>. *ἐπιστρέφειν*: Act. 9<sup>35</sup> 11<sup>21</sup> 14<sup>15</sup> 15<sup>19</sup> 26<sup>18</sup>.

<sup>2)</sup> 2. Kor. 4<sup>5</sup> Kol. 2<sup>6</sup>.    <sup>3)</sup> 1. Theß. 2<sup>13</sup>.

παροησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, gemahnt wird: κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων.

Aller Dienst geschieht vor des Herrn Augen, in Erwartung seines Gerichts. Die Erfahrung des Richtenden beginnt mit dem Hören der Missionspredigt. Wenn unsere in Ekk. I im Anschluß an Weber gegebene Deutung von Röm. 2<sup>16</sup> richtig ist, besagt sie, daß unter dem Einfluß der Heilsbotschaft die Gesinnung des Herzens offenbar wird. Dieser Gedanke ist offenbar paulinisch. Wenn er von der Vergebung der Sünden spricht, dann wissen seine Leser auch von dem Gericht über sie, und wenn Paulus mehr als einmal von ihnen ausagt, daß sie „einst in Finsternis“, „einst tot in Sünden“, „Kinder des Zorns“, „fremd und Feinde“ gewesen sind, dann hat seine Predigt ihnen dies zum Bewußtsein gebracht. Paulus sagt das auch ausdrücklich in dem Brief, in dem er über seinen Dienst Rechenschaft gibt, 2. Kor. 4<sup>2</sup>: τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Wenn τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας offenbar geworden ist, man in Gehorsam den λόγος τοῦ Θεοῦ, ζῶν καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διῆκνούμενος ἄχρη μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, den κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας aufgenommen hat, dann ist ein Gericht über den Menschen gegangen, dann hat er im Wort die mächtvolle Gegenwart des Herrn erfahren und steht nun fortan „vor des Herrn Augen“. Θεῷ πεφανερώμεθα, sagt Paulus in bezug auf seine ganze Arbeit und Polhkarp sagt 6<sup>2</sup>: ἀπέναντι γὰρ τῶν τοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ ἐσμὲν ὀφθαλμῶν. Im Hintergrunde steht aber immer der Gedanke an das Endgericht. Schon oben haben wir auf die enge Verbindung beider Gedankenreihen hingewiesen, auch trat uns dort schon die doppelte Wendung des Gerichtsgedankens, als Ansporn und Warnung, entgegen. Wir brauchen hier nur darauf hinzuweisen, wie die Gerichtserwartung, gerade auch in ihrer doppelten Wendung, organisch eingegliedert ist in die Kyrios-Anschauung. Wie Jesus durch sein Leiden den Anspruch auf uns erworben hat, so muß er ihn einst geltend machen,



so ist es aber auch Freude, einem solchen Herrn zu dienen. Andererseits ist dies Gericht nichts anderes als Aufdeckung der Wahrheit. Der Paulus richtet, ist der Herr, der φωτίζει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν, und darum sollen die Korinther nicht jetzt schon, vorzeitig, πρὸ καιροῦ, richten. Es ist eine Bestätigung der hier vorgetragenen Deutung von *kyrios*, daß bei dem Gedanken des *συνεγεροῦναι τῷ Χριστῷ* (1. Kor. 15 Kol. 3<sup>1.4</sup>) der Herrenname zugleich mit dem Gerichtsgedanken zurücktritt, dagegen da, wo der Dienst- und Gerichtsgedanke uns begegnet, wir auch *kyrios* finden. Der *ἡμέρα κυρίου* ist Gerichtstag. Der Herr, der kommt, kommt zum Gericht, zur Freude seiner Knechte, zum Verderben seiner Feinde. Aus der Tatsache, daß sich die Herrschaft Jesu auf das Angebot der Gnade gründet, wird uns schließlich das letzte Ziel des Christenlebens, wie wir es bei Paulus u. a. verschiedentlich hervorleuchten sehen, deutlich. Es ist das *παρὰ κυρίῳ, σὺν κυρίῳ* zu sein, *ἐνδημῆσαι πρὸς κύριον, τὸν κύριον ὄψεσθαι*. Indem dies als das Letzte, Herrlichste erscheint, sehen wir noch einmal die Größe dessen, was das Bekenntnis zum *κύριος Ἰησοῦς* umschließt. „Bei dem Herrn zu sein,“ ist durchaus das Abschließende, die Erfüllung der Sehnsucht, es bietet dem schauenden Auge der Hoffnung dasselbe, wie „bei Gott sein“, es ist dasselbe. Es ist für den treuen Knecht das Ziel des Dienens, das seine Hoffnung spannt, die Vollendung der Gnade und des Dienstes. Die Gnade in ihrer Ewigkeitstiefe wird offenbar und damit auch die Beugung und die Hingabe rein und fleckenlos. Auf diese Offenbarung der Wahrheit, Vollendung der Gnade, Erfüllung des Dienstes, auf die Vernichtung der Zeit durch die Ewigkeit, auf das zur Ruhe-Kommen des Glaubens im Schauen, der Hoffnung in der Erfüllung, auf die Aufhebung des Vergänglichen im Unvergänglichen, auf die Zeit der Rechenschaftsablegung und Verantwortung, der Ruhe nach der Arbeit warten die, die sich zur Herrschaft Jesu bekennen.

So führt uns die Betrachtung des urchristlichen Bekenntnisses in die innere Bewegung des neutestamentlichen Glaubens.

Der ganze oben dargestellte Gebrauch von *kyrios* wird aus dem Gesagten verständlich. Zunächst der missionarische Sprach-

gebrauch. Ist das Bekenntnis zum Herrn das, mit dem sich die Heiden zu Jesus kehrten, so begreifen wir, daß Acta von „Gläubigwerden an den Herrn“ spricht. Es ist der Herr, der mit der aufdeckenden Macht der Wahrheit und der bezwingenden Macht der Liebe durch die Apostel redet, der selbst für sein Werk einsteht, die Herzen öffnet, den Sendboten hilft. Aber dieser ganze Sprachgebrauch ist gleichsam abgeleitet. Das Dienstverhältnis in seiner weitesten Form, der Gedanke an den mächtig helfenden Herrn, zieht den *kyrios*-Ausdruck an sich. Etwas Ähnliches beobachten wir bei Paulus. Zwar, wenn er mahnt „durch den Herrn“, „im Herrn“, dann hören wir noch leicht den Appell an die dankbare Hingabe an den Herrn heraus, auch Wendungen wie „stark werden, stehen im Herrn“ sind, als aus diesem Boden entsprossen, leicht zu begreifen. Doch zeigt sich auch bei Paulus schon eine gewisse Verbreiterung des Inhalts von *kyrios*, insofern als es auf das ganze Gebiet des „Dienstes“, des Kämpfens, des sittlichen Lebens angewandt wird, noch deutlicher freilich in der Verwendung von *ἐν κυρίῳ* als fast gleichbedeutend mit christlich, dessen Gegensatz „*ἐν σαρκί*“ ist. Doch zeigt sich gerade auch bei den Wendungen mit „*ἐν*“, daß der verschiedene Stimmungsgehalt, die verschiedene Blickrichtung bei *ἐν κυρίῳ* und *ἐν Χριστῷ* noch empfunden wird.

Auch der leise verschobene Inhalt von *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰ. Χρ.* wird von unserer Gesamtanschauung aus deutlich und verständlich. Ist das Bekenntnis zu dem absoluten Herrn einmal vorhanden, so liegt die Weiterbildung zu „unserem Herrn Jesus Christus“ nahe. Liegt in der kurzen Fassung die Universalität des Anspruchs, so betont das Wörtlein *ἡμῶν*, daß dieser Herr von den Gläubigen dankbar als ihr Herr angenommen ist und der Blick nun mehr auf der Gnadengabe ruht, denn der Anspruch der Unterwerfung trifft alle, das geschenkte Heil nur die, die ihn als ihren Herrn angenommen haben.

Schwindet die eschatologische Spannung, erlahmt die Kraft zum Dienst, dann ändert sich auch der Sprachgebrauch. Volltönende Formeln können nicht über die Dämpfung des Klangs täuschen, und moralisierender Dienstbereitschaft mangelt das

lebendige und seh nende Verhältnis zum Herrn. Darum tritt dann das neutestamentliche *kyrios* hinter dem zitierten des Alten Testaments zurück oder wird ohne Gefühl für den Inhalt als ständige Bezeichnung Jesu gebraucht. Wo doch über den Inhalt nachgedacht wird, empfindet man es nur als Ausdruck der Macht.

Wo aber das Verhältnis zum erhöhten Herrn wieder lebendig bewußt wird, tritt auch der alte Sprachgebrauch wieder hervor, der Gedanke, der Inhalt bereitet sich die Form wieder zu, vgl. Mart. Pol.

So wird der ganze Sprachgebrauch des Urchristentums verständlich. Nur eine Erscheinung bleibt unerklärt. *Kyrios* bezeichnet nicht nur den erhöhten Herrn, sondern auch den geschichtlichen, und das schon bei Paulus. Wie ist das möglich? Man kann auf 1. Kor. 7 hinweisen: die Worte des Herrn sind Gebote. Aber woher kommt es, daß Paulus vom „Bruder des Herrn“ spricht? Das hat doch mit dem Herrn, dessen Wort Befehl ist, nichts zu tun. Dazu kommt aber, daß uns dieser Sprachgebrauch in manchen Partien des Lukas-Evangeliums begegnet und auch sonst immer wieder sichtbar wird. Wir nehmen das Befremden über diesen Tatbestand in die weitere Untersuchung mit, vielleicht wird sie uns Aufschluß geben.

---

#### Viertes Kapitel.

### Die Herkunft des Herrennamens.

Den außerchristlichen und christlichen Gebrauch von *kyrios* gilt es nun gegenüberzustellen. Irgendwie muß dieser aus jenem hervorgegangen sein, denn sonst hinge die christliche Verwendung vollständig in der Luft. Andere als die in der Einleitung genannten Möglichkeiten gibt es nicht.

Beginnen wir mit der Gegenüberstellung des christlichen und heidnisch-[religiösen] Gebrauchs. Öfter wird auf 1. Kor. 8<sup>ss</sup>. hingewiesen als eine Stelle, die die Anlehnung des christlichen an den heidnischen Gebrauch erkennen lasse. Nun ist freilich diese Stelle dadurch undeutlich, daß wir nicht das Maß der

Anlehnung des Paulus an das korinthische Schreiben feststellen können; mir scheint aber von V. 4 an Paulus zu sprechen. V. 4 stellt er dann fest, daß es eigentlich, für das christliche Bewußtsein, kein εἰδωλον und nur den einen Gott gibt. Dem steht die Beobachtung nicht entgegen [εἴπερ!], daß es sogenannte „Götter“ gibt, ob sie nun im Himmel oder auf Erden sind, wie dies dadurch deutlich wird [ὥσπερ], daß es tatsächlich [d. h. für die Menschen als Realität angenommen, für sie nicht nur λεγόμενοι] eine Menge Götter und κύριοι gibt, denn wir Christen haben einen Gott, den Vater, und einen Herrn, Jesus Christus. Es liegt nahe, besonders auf Grund des εἶτε-εἶτε, in den θεοὶ ἐπὶ γῆς eine Anspielung auf die römischen Kaiser zu sehen,<sup>1)</sup> man kann auch erwägen, ob für den Juden Paulus nicht vielleicht die Götterbilder „θεοὶ ἐπὶ γῆς“ waren und die δαίμονες die θεοὶ ἐν οὐρανῷ. Schwieriger ist V. 5<sup>b</sup>. Stellt Paulus sich, wie wir oben umschreibend zu deuten suchten, auf den Standpunkt der Heiden oder will er sagen, wozu das πολλοὶ auffordert, daß es tatsächlich vieles gibt, woran die Menschen ihr Herz hängen? In diesem Fall wäre sowohl θεός wie κύριος sehr weit zu fassen, etwa im Sinne von Matth. 6<sup>24</sup>, die Betonung des tatsächlichen Vorhandenseins würde dann schärfer ans Licht treten, dann wäre κύριοι πολλοὶ Synonym, Verdeutlichung von θεοὶ πολλοὶ. Im anderen Fall kommt κύριοι πολλοὶ überraschend. Es auf die römischen Kaiser zu beziehen, verwehrt das durch den Gegensatz betonte πολλοὶ, man möchte denn annehmen, daß das in Gedanken schon vor-schwebende εἰς κύριος Ἰ. Χρ. diesen Zusatz veranlaßt hat. Nur in diesem Fall, daß man also κύριος nach θεός deutet, und nicht umgekehrt, könnte man durch Vergleich von V. 5 und 6 aus dieser Stelle die Abhängigkeit des christlichen κύριος-Gebrauches vom heidnischen herauslesen. Aber nötig ist dies nicht. Die Verwendung dieser Stelle wird sich nach dem Ergebnis unserer Untersuchung über κύριος im Christentum richten müssen. Gehen wir die im einleitenden Kapitel aufgestellten Möglichkeiten durch, so fragen wir uns zunächst, ob κύριος

<sup>1)</sup> Vgl. S. 1151 und den häufigen Titel „θεός επιφανής“.

etwa als allgemeine Bezeichnung der Gottheit auf Jesus übertragen wurde. Der aufgezeigte Sprachgebrauch legt dagegen schärfste Verwahrung ein, nicht nur, weil *kyrios* einen besonderen Inhalt hat, sondern auch, weil dann *kyrios* besonders bei „ἐν Χριστῷ εἶναι“, „σῶμα Χριστοῦ“ und ähnlichen Gedanken erscheinen müßte, wo es aber gerade vollständig fehlt. Die zweite Möglichkeit ist die, daß *kyrios* in einem bestimmten Sinne unbewußt=anlehnend oder bewußt=gegensätzlich übernommen ist. Nun haben wir gesehen, daß es keinen einheitlichen Gebrauch dieses Wortes, der es mit einem bestimmten Inhalt gefüllt hätte, gab. Es bezeichnet weder allgemein die Kultgottheit noch ist es die Bezeichnung des Heiland=Gottes. Wohl aber hat jeweils ein einzelner Kult dem Wort seinen besonderen Stempel aufgedrückt. Leise klingt aus dem ׀׀׀ der syrischen Kulte uns die Unterwerfung der Sklaven=Verehrer entgegen, laut schallt aus dem *domina elementorum* und ähnlichen Wendungen des Isiskultes die Idee der Weltherrschaft, und in den Zauberpapiri schafft sich die unheimliche Macht, der der Zauberer, indem er sie bezwingt, verfällt, in dem Worte der Macht, *kyrios*, deutlichen Ausdruck. Der Dienstgedanke verbindet die syrischen Kulte mit dem Christentume, aber dort ist die Herrenbezeichnung zugleich und vorwiegend Gottesbezeichnung, davon haben wir im christlichen Gebrauch keine Spur. Der ganzen Art nach und in bezug auf manche einzelnen Gedanken bietet der Isiskult überraschende Parallelen zum Christentum. Man kann Ansätze zum Monotheismus finden; der Dienstgedanke durchzieht das ganze Buch, in dem Apuleius über die Isismysterien handelt, und geht bis zur Forderung, das ganze Leben der Göttin zu widmen.<sup>1)</sup> Dabei erstreckt sich die Macht der Göttin auch über die Lebenszeit des Apuleius, über das Schicksal, sie reicht sogar bis hinein in die Unterwelt, wo sie Apuleius einst anbeten wird, und selbst die ganz persönliche Note fehlt nicht in dem Gelübde des Scheidenden *divinos tuos*

<sup>1)</sup> Apuleius, Met. XI 6: *penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata. nec iniurium, cuius beneficio redieris ad homines, ei totum debere, quod vives.*



vultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor. Aber das sind nur Ansätze. Der Wille der Göttin beschränkt sich im Grunde doch auf Einweihungen und Zeremonien. Mehr als ein Jahr lang verschönt ihn die Göttin mit ihren Befehlen, und als sie ihn dann wieder mahnt, gebraucht Apuleius die bezeichnenden Worte ..et quietem meam rursus interpellat numini(s) benifici cura pervigilis.<sup>1)</sup> Darum mag es charakteristisch heißen, daß trotz der Betonung des Dienstgedankens doch domina-servus uns kaum begegnete, und wir sahen, daß der Titel *κυρία* auf Isis' Herrschaft über Flüsse, Elemente und die Natur hinweist und auch ihr „eigentlicher Name“ regina dieselbe Prägung trägt. Es sind doch nur schwache Ansätze zum persönlichen Dienstgedanken vorhanden, nicht genügend, den Sprachgebrauch zu beeinflussen, im Gegenteil, wir beobachteten, daß in den Isis-Mysterien gegenüber der Volksverehrung der Göttin domina zurücktritt. Eine Anlehnung des christlichen *kyrios* an den *Isiskult* dürfen wir darum nicht annehmen.

In erhöhtem Maße gilt dies von der vorchristlichen Gnosis. Bei ihr nimmt *kyrios* rein äußerlich betrachtet keine charakterisierende Stellung ein und, auf den Inhalt gesehen, verleiht es der Idee des Schöpfers und der Macht Ausdruck. Das zeigt den Abstand vom christlichen Sprachgebrauch. Ähnliches ist über die Zauberpapyri zu sagen.

Aus dem außerchristlich-religiösen Gebrauch ist also der Herrenname nicht genommen. Zwei allgemeine Beobachtungen mögen dies noch erhärten. Zunächst 1. Kor. 10<sup>21</sup>: wenn hinter den *δαίμονες*, wie die von Lietzmann 3. St. beigebrachten Belege zeigen, ein *kyrios* steht und der christliche Gebrauch dieses Wortes davon beeinflusst ist, müssen wir erwarten, daß Paulus bestimmter sagt: *ποτήριον, τράπεζα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Überhaupt wird der Umstand, daß von Anfang an das absolute *ὁ κύριος* ohne Namen gebraucht wird, dann unverständlich, wenn es ein Name ist, den viele Götter erhalten und der von da übernommen sein soll, zumal, wenn man beobachtet, daß fast alle Gottheiten des Heidentums ihren Namen zu *κύριος*

<sup>1)</sup> Met. XI 26.

hinzugesetzt erhalten. Dazu noch eine Beobachtung von Weber. Er mißt am Maßstabe der paulinischen „Hauptbriefe“ die Häufigkeit von *kyrios* in den anderen und zeigt ein, wenn auch nicht gleichmäßiges, so doch deutlich erkennbares Zurücktreten von *kyrios* bei den späteren Briefen.<sup>1)</sup> Wenn auch, wie er bemerkt, die Erklärung dafür wenigstens teilweise in dem Inhalt der Bezeichnung liegt,<sup>2)</sup> so muß es doch befremden, daß in den katholischen Briefen und den apostolischen Vätern *kyrios* = Jesus zum Teil sehr zurücktritt, wobei der mystisch gestimmte Ignatius besondere Beachtung verdient. Auf die Anwendung von *kyrios* und auf den Zahlenvergleich verweisend, fragt Weber mit Recht: „Kann man von diesem statistischen Befund sagen, daß er der modernen Ableitung der *Kύριος*-Bezeichnung aus dem Kulte (vgl. 1. Kor. 10<sup>21</sup> 11<sup>27</sup> Kol. 3<sup>17</sup> Ephes. 4<sup>5</sup>?) günstig sei? oder auch der allgemeineren Annahme, daß sie der hellenistischen Welt eigen sei? Mir scheint wirklich: durchaus nicht.“<sup>3)</sup>

Einer kurzen gesonderten Betrachtung bedarf der Kaiserkult. Wir haben zwei Möglichkeiten: die der bewußt gegensätzlichen Übernahme des Kaisertitels und die der Verwendung des Herrschernamens als Bild. Soll die erste Möglichkeit vorliegen, so muß das den Kaiser doch irgendwie als gottähnliches Wesen bezeichnende *Kyrios* ihm bewußt genommen sein. Schon die Voraussetzung trifft nicht zu. *Kyrios* bezeichnet nicht den Kaiser als zu verehrendes Wesen. Aber selbst wenn es der Fall wäre, wäre es sehr verwunderlich, daß Paulus mit den Beamten der Provinz Asia, die den Kaiserkult zu vollziehen hatten, den Asiarchen, Freundschaft hielt (Act. 19<sup>31</sup>),<sup>4)</sup> ja, es wird dann doppelt schwierig, Röm. 13 zu verstehen. Überhaupt fehlen in den ältesten Schriften des Neuen Testamentes die Spuren solcher Einstellung, man sollte doch bei dem häufigen Gebrauch von *kyrios* irgend eine Anspielung und Hindeutung erwarten. Act. 17<sup>7</sup> könnte man allerdings so auffassen, daß Paulus verkündigen soll, „ein anderer sei König, nämlich Jesus“, wobei dann aber der scharfe Gegensatz gegen den Kaiser auf Kosten

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 255 f.

<sup>2)</sup> Ibid. S. 256.

<sup>3)</sup> Ibid. S. 258.

<sup>4)</sup> Vgl. Preußchen bei Lietzmann 3. St.

des Volkes kommt. Freilich kommt es zur grundsätzlichen Verneinung des Staates: „ego imperium huius seculi non cognosco!“ Aber dieser Gegensatz geht vom Staat aus, und es handelt sich nicht darum, daß das *κηνος*, das dem Kaiser beigelegt wird, Jesus gebührt, sondern ganz grundsätzlich richten sich die Christen gegen den Staat, der sich dem *αἰων οὗτος* verschrieb und nicht einen Titel, auch nicht einen Menschen, sondern sein ganzes imperium vergöttlicht. Dann wird allerdings der Strich gezogen, die Schranke gesetzt: Jesus ist *ἀρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, κύριος κυρίων, βασιλεὺς βασιλέων*.

Aber es besteht dem Kaiserkult gegenüber noch eine andere Möglichkeit. Dieses *πολίτευμα* kann Bild des jenseitigen sein, sein *κηνος* Bild für den *κύριος Ἰησοῦς*. Eine andere Übersetzung von Act. 17 beleuchtet dies. „*Ἐτερον*“ kann zu *βασιλεὺς* gehören. Jesus ein zweiter König. Die Apostel sollen dann verkündet haben, „Jesus sei auch ein König.“ Damit haben die Volksmassen gar nicht so unrecht. Jesus ist allerdings auch ein König. Aber wenn mit *κηνος* die Kaiserbezeichnung als Bild genommen wäre, dann sollte man erwarten, daß das Bild des *βασιλεὺς* und der *βασιλεία* uns öfter begegnen und auch sonst sich diese Bedeutung von *κηνος* bemerkbar machen würde. Statt dessen bringt erst Tertullian das Bild des Christus imperator auf.<sup>1)</sup> Auch würden wir dann doch irgend welche Hinweise wie etwa: „seid Jesus gehorsam wie dem Kaiser“ erwarten. Aber es lag in *κύριος* = Kaiser zu ausschließlich die Idee des Herrschens, des Übergeordnetseins, ohne ein inneres Band mit den Untertanen anzudeuten, als daß es Bild für das Verhältnis Jesu zu den Seinen hätte werden können.

Alle Ableitungen von dem religiösen Sprachgebrauch müssen versagen, weil die Idee, der zentrale Inhalt, der das christliche *κηνος* füllt, einzigartig ist. Aber woher kommt dann *κηνος*? Die letzte Möglichkeit ist die, daß dies Wort in seiner profanen Bedeutung, „Herr, Herrscher, Gebieter, Besitzer“ usw. geeignet erfunden wurde, das auszudrücken, was die ersten Gemeinden als wesentlich für das Bekenntnis zu Jesus empfanden. Aber

<sup>1)</sup> Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905, S. 32. Die Mission und Ausbreitung ... Leipzig 1902. S. 186.

man kann das Bild verschieden zeichnen. *Kyrios* kann Jesus bezeichnen als Herrscher über Dämonen, wie z. B. de Swaan es ausmalt. Darauf führt uns Phil. 2<sub>10</sub>: *ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι* und *καταχθόνιοι* bekennen: Herr ist Jesus. Sind damit nicht himmlische und unterirdische Mächte gemeint? Aber daß dies der wesentliche Inhalt von *kyrios* ist, wird durch manche Beobachtung verwehrt. Röm. 14<sub>9</sub>: über *νεκροί* und *ζῶντες* ist Jesus Herr: damit meint Paulus doch Menschen. Und alles, was wir bis jetzt sagten, ist ja nur die negative Bestätigung für das, was wir schon oben fanden: das Korrelat von *kyrios* ist *δοῦλος*. Die Unmöglichkeit, einen anderen Anknüpfungspunkt zu finden, bestätigt, daß dies der gegebene ist. Wenn Jesus also *kyrios* heißt, so ist dies ein Bild und ein Gleichnis, ein aus dem alltäglichen Leben genommenes Bild für die völlige Hingabe, ein Gleichnis, das das ausdrückt, was der *kyrios* dem *δοῦλος* ist.<sup>1)</sup> Herr, der befiehlt, Richter, der beurteilt, das ist Jesus den Seinen. Darum ist dieser Ausdruck allen verständlich, unmittelbar zu den Herzen redend. Sollte diese Anknüpfung an etwas aus dem alltäglichen Leben, das jedermann, ob Sklave oder Herr, kannte, nicht noch verständlicher gewesen sein als alle Anpassung und Entlehnung aus heidnischen Religionen? Wie hätte Paulus den Römern vom *κύριος Ἰησοῦς* schreiben können, denen *dominus* zur Bezeichnung des Kaisers verächtlich, von diesem selbst verboten war, deren Götter im allgemeinen nicht so hießen, wenn er nicht dabei an etwas anknüpfen konnte, das diese ebenso gut kannten wie die Korinther oder Galater oder die *ἐκλεκτοὶ παρηνιόημοι διασποράς* des 1. Petr. und die Leser des Hebr.-Briefes?

<sup>1)</sup> Mit Absicht nenne ich *κύριος Ἰησοῦς* ein „Gleichnis“. Jesus ist ja kein irdischer Herr mit einer bestimmten Anzahl Sklaven. Aber er wird damit verglichen. Seine Herrschaft ist an und für sich überhaupt nicht zu greifen. Sie berührt diejenige Tiefe des menschlichen Herzens, in die wir nie mit eigentlicher Rede vordringen können, in die wir nur mit Bildern und Gleichnissen des (physischen und psychischen) Lebens reichen, hoffend und vertrauend, sie möchten „An-klang“ finden, es möchte, wenn wir auf der einen Saite spielen, die Oktave im Herzen des Nächsten mitschwingen. Niemand kann von göttlichen Dingen anders reden... Wir werden später sehen, daß die Gleichnisse Jesu dieselbe Art tragen.

Man sagt, daß jedes Gleichnis hinkt. Aus dem „Gleichnis“ *κύριος Ἰησοῦς* ist nicht der ganze Inhalt des *κύριος* herauszulesen. An und für sich schon kann man an den Herrn eines Sklaven mit sehr verschiedenartigen Gefühlen denken. Dazu kommt, daß der Inhalt des christlichen Bekenntnisses zu dem Herrn Jesus viel reicher ist, als das bloße Gleichnis vermuten läßt. Zwar ist schon durch die Wahl von *κύριος* und nicht *δεσπότης* angedeutet, daß Jesus eine Autorität zukommt, die an Normen gebunden ist. Aber die Fülle, den besonderen Inhalt bekommt der *κύριος*-Name erst durch die Predigt von der Versöhnung. Sie nimmt der Autorität, die Jesus beansprucht, jeden Zwangsscharakter, sie wahrt die Freiheit jedes einzelnen und macht doch zugleich den umfassendsten Anspruch geltend, der denkbar ist. Autorität durch Dienen, zugleich aber göttliche Autorität, Autorität, der sich jeder freudig hingeben kann, die aber auch ihre Herrschaft einst aufrichten wird, das ist die *κυριότης* Jesu.

In das unscheinbare Wort hat das Urchristentum das gefaßt, was ihm das Wesentliche schien, das im Bekenntnis ausgedrückt werden mußte. Es liegt gleichsam nur eine Gedankenreihe der christlichen Erfahrung darin, die andere könnte man gut in das Wort *σωτηρ* fassen. Dies Wort fehlt auch nicht, aber es ist beachtenswert, daß es zurücktritt und gerade vom Gnostizismus erst bevorzugt wurde. Sollte das nicht tiefere Gründe haben? Wie dem auch sei, ohne die volle Anbietung der *σωτηρία* ist auch Jesu *κυριότης* nicht denkbar. Und doch stellt das Bekenntnis zum Herrn nur die Seite ans Licht, die den Anspruch Jesu an aller Menschen Herz und Willen verdeutlicht. Das ist nicht zufällig. Das Bekenntnis hat seine Stelle in der Missionsverkündigung. Dort wird der Anspruch Jesu zugleich mit seiner Einladung verkündet, und wer ihr folgt, der erkennt auch ihn an. Den Willen packt dies Bekenntnis. Die Autorität Jesu geht über alle menschliche Autorität hinaus. „Herr“ ist nicht Vorbild. Der Anspruch Jesu ist Anspruch Gottes. Wer sich ihm hingibt, gibt sich Gott hin. Im Anspruch auf alle überschreitet die *κυριότης* Jesu jedes Menschenmaß.



## Fünftes Kapitel.

### Das Wort *kyrios* in den Evangelien.

Unsere Untersuchung wäre nicht nur unvollständig, sondern auch höchst angreifbar, wenn sie nicht auch aufzuzeigen versuchte, wie es kam, daß Jesus dieser *kyrios* geworden ist. Wiederholt haben wir darauf hingewiesen, daß Jesus, der geschichtliche, Herr genannt wird. Gelingt es nicht, hierfür die Gründe aufzuweisen, dann ist alles bisher Gesagte aufs höchste unsicher. Denn gerade das ist ja der Stützpunkt Bouffets, der Rückhalt, der alle seine Argumente kräftigt, daß zwischen Jesus von Nazareth und dem *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* keine organische Verbindung zu entdecken sei. Denn darüber, daß irgendwie der Dienstgedanke in *kyrios* mitklingt, sind sich ja die meisten Forscher einig. Ist es aber undeutlich, warum Jesus ein solcher Herr ist, daß, wer ihm gehorcht, Gott gehorcht, dann muß man die Erklärung für diese Färbung von *kyrios* aus innerer Folgerichtigkeit in den heidnischen Götterbezeichnungen suchen. Die Untersuchung wird sich zunächst auf die Bezeichnungen und Anreden Jesu in den Evangelien richten, dann aber, worauf auch schon in der Einleitung der Nachdruck gelegt wurde, der Sache, d. h. der Stellung, die Jesus in seinem Leben einnahm, sich zuwenden.

Ein großer Teil der Diskussion über das *Kyrios*-Thema beschäftigte sich, wie wir sahen, mit dem Versuch, *kyrios* in den Evangelien nachzuweisen, und zwar entweder *ὁ κύριος* im Fluß der Erzählung: das würde dann auf die Urgemeinde und ihre Art, von Jesus zu sprechen, schließen lassen, oder die Anrede *κύριε*, in ihr würden wir vielleicht einen Ausgangspunkt für das spätere *kyrios* finden können. Die Anrede „Meister“ ist in den Evangelien gesichert, ebenso, daß die Jünger von Jesus als ihrem Meister sprachen. Ist daneben aber noch die Herrenbezeichnung zu finden? Es ist diese Erörterung mehr als ein Streit um Worte, es handelt sich um mehr als den mechanischen Nachweis derselben Bezeichnung in den Evangelien und Briefen, sondern im Grunde handelt es sich auch bei dem Kampf um die Namen doch um die Sache, um den Inhalt der Bezeichnungen.

Ist Jesus nur der Rabbi von Nazareth, dann ist die Kluft zwischen den 12 Jüngern und Paulus unüberbrückbar. Ist er der Herr genannt worden, dann ist nicht nur dasselbe Wort hier und dort gebraucht, sondern auch die Haltung Jesu gegenüber weist hüten und drüben Verwandtschaft auf. Das schlägt aber nur durch, wenn auch im Aramäischen ein Unterschied zwischen den Äquivalenten von κύριος und διδάσκαλος nachzuweisen ist, also zwischen רַבִּי (ר) und בַּר־רַבִּי (ר). Das Material stellt am besten Dalman in „Die Worte Jesu“ S. 266 ff. und 272 ff. dar, an den wir uns weitgehend anlehnen.

רַבִּי heißt eigentlich „Großer“. Der Onkelostargum ersetzt mit diesem Wort נַשִּׂיא, בַּעַל, אֲבִיר, סָרִיס, שָׂר, ferner wird rabban vorzugsweise für militärische Befehlshaber gebraucht. Das hebräische rab bedeutet einmal Herr des Sklaven, aber Dalman kann keine aramäische Parallele anführen.<sup>1)</sup> Dann aber hat rab noch spezielle Bedeutungen bekommen: רַבִּי ist die offizielle, ältere Bezeichnung des von den Römern anerkannten Hauptes der Judenschaft = ἐθνάρχης, patriarcha. Außerdem aber ist es vornehmlich Bezeichnung der Lehrer, der „Rabbinen“ geworden und in dieser Verwendung schon 110a nachzuweisen.<sup>2)</sup> Die spätere Tradition bezeichnete zu Unrecht nur diejenigen Lehrer als rabbi, die Schüler hatten. Rabbi wird auch stehende Anrede an den Lehrer; die Tradition von 250p läßt Jochanan sagen, daß Gehasi bestraft worden sei, weil er den Elisa mit bloßem Namen angeredet habe. Rabbi war also die normale Anrede an den Lehrer,<sup>3)</sup> andere Anreden von Pharisäerschülern sind, wie mir Prof. Dalman brieflich mitteilte, nicht erhalten. Aber rabbi wird nicht nur den Rabbinen gegenüber angewandt, auch ein Räuberhauptmann und ein Karawanenführer wird so genannt und ein Handwerkermeister

<sup>1)</sup> Dem widerspricht allerdings Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Beitr. 3. Förs. christl. Theol. VI 1902, S. 142: fixierter Gebrauch von רַבִּי für den Meister des Jüngers und den Herrn eines Sklaven; auch Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Matth., erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1923, S. 916 f. übersetzt רַבִּי mit „mein Herr, mein Lehrer“, und in der Anrede mit „mein Herr, mein Gebieter“.

<sup>2)</sup> Strack-Billerbeck, a. a. O. S. 916. <sup>3)</sup> Joh. 3 28.

so angesprochen. Die in den Evangelien überlieferte Anrede rabbuni ist Steigerung des gewöhnlichen rabbi.<sup>1)</sup> Andere Ableitungen von demselben Stamm dienen zur Bezeichnung des Herrn der Sklaven.<sup>2)</sup>

Mit rab in der Anwendung sich mannigfach berührend und doch wieder von ihm verschieden ist מר. Das biblische Aramäisch kennt nur מֶרַא für „Herr“. Liegt in רבי ursprünglich die Idee des Übergeordnetseins, so in מֶרַא die des Eigentümers. Der Onkelostargum bezeichnet den Besitzer einer Sache so. מֶרַא ist Herr in Verbindungen wie: Herr der Seele, Herr einer Perle = ihr Besitzer, Herr der Schuld als Bezeichnung des Gläubigers. So heißt auch der König auf aramäischen Inschriften, marana heißt Esau als der Ahnherr Roms.

Mari wurde auch als höfliche Anrede gebraucht. Nicht nur der Sklave redet seinen Herrn so an, auch der Laie den Gelehrten und dieser den Berufsgenossen. Abigail gebraucht es David, Josua Moses, Turnus Rufus dem römischen Kaiser gegenüber. Ein Beispiel der Anrede sowohl mit מֶרַא als mit רבי teilt Dalman<sup>3)</sup> mit: nach der Tradition hat König Josaphat jeden Gelehrten mit מֶרַא מֶרַא רבי רבי angesprochen. Im Aramäischen des Alten Testaments ist mari Anrede an den König,<sup>4)</sup> ebenso an den römischen Kaiser.<sup>5)</sup> Wenn die johanneische Tradition zuverlässig ist, haben wir ein gutes Beispiel für den Wechsel von מֶרַא und רבני in Joh. 20<sup>15</sup> f. Die höfliche Anrede an den vielleicht unbekannten Gärtner ist „Herr“, an Jesus „Meister“.

Doch berührt sich die Verwendung beider Worte in vielfacher Weise. „The word (rabbi) has no such restricted range of meaning. It is used in a great variety of applications, where the elements of obedience and unqualified submission stand more in the foreground, than in the relation between disciple and teacher,“ sagt Vos.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Dalman, Jesus=Jeschua, Leipzig 1922, S. 12.

<sup>2)</sup> j. Meg. 75 c, Dalman, Worte Jesu, S. 267.

<sup>3)</sup> Dalman, Worte Jesu, S. 268. <sup>4)</sup> Dan. 4<sup>16</sup>.

<sup>5)</sup> Nach b. Sanh. 65<sup>b</sup>. <sup>6)</sup> a. a. O. S. 65 f.

Indessen ist es nicht so, daß kein Unterschied zwischen rabbi und mari besteht. Wenn sie sich in der Anwendung auch oft berühren, so liegen doch die beiderseitigen Schwerpunkte nicht in dem, wo sie sich begegnen. Rabbi heißt eigentlich „Großer“, seine Anwendung ist von dieser Grundbedeutung aus bestimmt. Es liegt darin die Idee der Überordnung. Mari heißt Herr und bezeichnet den Eigentümer. Es ist die Anrede der Sklaven an ihren Herrn, daneben aber ist in gebildeten Kreisen diese Anrede zu einer bloßen Höflichkeitsform herabgesunken, so daß die Gelehrten sich untereinander so anreden. Ähnlich ist es im Griechischen mit κύριε gegangen. Die Tatsache, daß im Griechischen zwei Synonyma „Herr“ sich gegenüberstehen und im Aramäischen ebenfalls, die beiden Synonymapaaire sich aber nicht decken, schafft eigentümliche Schwierigkeiten bei der Beurteilung des Tatbestandes der Evangelien.

Versuchen wir nun, im Anschluß an die Einleitung über den bei den Evangelien einzuschlagenden Weg klar zu werden. Der Versuch, den Rückgang auf das Aramäische durch die Suffixfrage ein für allemal abzuschneiden, scheiterte, vollends, da wir nun ja wissen, warum im Griechischen, wo es sprachlich auch nicht nötig war, ἡμῶν nicht zu κύριος trat.

Eine Stelle mit ὁ κύριος, Mark. 11:3 und Parallelen, konnte keine Kritik beseitigen. Andererseits aber blieb die Tatsache eines sich allmählich steigenden Gebrauchs von kyrios in der evangelischen Erzählung seit Luk. bestehen, was seine hellenistische Ableitung fordert, wenn wir nicht andere Gründe für diese Erscheinung finden. Die Darstellung des Tatbestandes muß allem vorangehen.

Mark. erzählt von Jesus nur mit einem „er“ oder dem einfachen [ὁ] Ἰησοῦς.<sup>1)</sup> Ebenso steht es mit Matth. Auch er gebraucht stets entweder „er“ oder „Jesus“, sowohl an den mit Mark. gemeinsamen Stellen, als auch in seinem Sondergut.

<sup>1)</sup> Mark. 11 (Ἰησοῦ Χριστοῦ) (ὁ) Ἰησοῦς: 19. 14. 17. 25 25. 8. 15. 17 37 56. 15. 20. 21. 27. 30. 36 64. 30 827 92. 4. 5. 8. 23. 25. 27. 39 105. 14. 18. 21. 23. 24. 27. 29. 32. 38. 39. 42. 49. 50. 52 116. 7. 22. 29. 33<sup>2</sup> 1217. 24. 34. 35 1325. 146. 18. 27. 30. 48. 53. 55. 60 151. 5. 15. 34. 37. 43.

Luk. hat kein einziges Mal ein „er“ oder „Jesus“ der Mark.-Vorlage geändert, aber auch keinen Ausdruck des Matth. verwandelt. In seinem Sondergut aber und da, wo er auch sonst von den Parallel-Berichten abweicht, gebraucht er öfter *kyrios*, wenn auch nicht ausschließlich.<sup>1)</sup> Von Lukas ab steigt die Häufigkeit von *kyrios*, in dem kurzen, unechten Mark.-Schluß steht es zweimal, in den apokryphen Evangelien überwiegend (Erg. III). Wie ist dieser Tatbestand zu deuten? Wir haben nicht zu fragen, warum erst bei Lukas der *Kyrios*-Titel auftaucht, sondern, warum Matth. und Mark. jede Würdebezeichnung Jesu vermeiden und Luk. und die apokryphen Evangelien nicht.<sup>2)</sup> Ich kann nur einen Umstand herausfinden, der geeignet ist, diese Erscheinung zu erklären. Auf ihn führt uns eine Beobachtung, die wir an der Apostelgeschichte machen. Auch sie ist ein Werk des Luk. In ihr wird oft aus dem Leben Jesu erzählt; wie wird dabei von ihm gesprochen, so, wie im Sondergut des Luk., mit *ὁ κύριος*, oder so, wie in Mark.? Die Act.-Stellen zeigen nun, daß da, wo Heiden und Juden das Evangelium verkündigt und dabei von Jesus gesprochen wird, immer nur von *ὁ Ἰησοῦς* oder *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος* die Rede ist,<sup>3)</sup> dagegen

<sup>1)</sup> (Sonderstücke des Luk. sind im folgenden mit S kenntlich gemacht) (*ὁ*) *Ἰησοῦς* steht: Luk. 3 23 S 5 8 S 5 10 S 7 40 S 10 29 S 13 12 S 14 S 14 3 S 17 17 S 19 3 S 19 9 S 23 8 S 28 S 34 S 24 15 S. Daneben die Stellen mit *ὁ κύριος*. (Syr<sup>a</sup> und oft noch einige andere Handschriften haben statt *kyrios* an den folgenden Stellen *Ἰησοῦς*): 7 19. (Kein Sondergut, sondern die dem Luk. eigentümliche Einleitung der Täuferfrage, aber es ist doch wohl Sondertradition des Luk. [vgl. die Zweizahl der Jünger]) 7 13 S 10 1 S 39 S 41 S 11 39 (das, was Jesus sagt, hat eine Parallele bei Matth. 23 25. Über die ganze Einleitung ist bei Luk. anders und ihm eigentümlich, vgl. 37. 39 a. Ebenso ist es mit) Luk. 12 42 a (die ganze Stelle 35—46 hat eine Parallele bei Matth., vielleicht auch bei Mark., vgl. 12 35 ff. Doch ist wieder die Einleitung 41. 42 a dem Luk. eigentümlich), 13 15 S (16 8 S, aber fraglich ist, wer hier mit dem *kyrios* gemeint ist), 17 5. 6 (das Wort Jesu selbst hat seine Parallele in Matth. 17 20, aber den Anlaß, bei dessen Erzählung Luk. zweimal *kyrios* gebraucht, nennt er allein), 18 6 S 19 8 S 22 61 (wieder ein Sonderzug des Luk. mitten in von Parallelen gedecktem Text und wieder steht gerade in diesem kurzen Versteil, den Luk. allein hat, *kyrios*), Luk. 24 3 S (*κύρ. Ἰησ.* ist eine Luk. eigentümliche Fassung). So ergibt sich, daß Luk. nur im Sondergut *kyrios* gebraucht (s. S. 22 f.).

<sup>2)</sup> Vgl. S. 23<sup>f</sup>. <sup>3)</sup> s. Nr. 12 von Erg. I.



da, wo die Jünger untereinander oder Luk. redet, steht neben Ἰησοῦς auch ὁ κύριος, wie im Sondergut des Luk.<sup>1)</sup> Paulus gebraucht da, wo er auf das irdische Leben Jesu zu sprechen kommt, auch κύριος.<sup>2)</sup> Der einzige Unterschied der Reden an die Heiden, wo nie κύριος steht, von den anderen Stellen, an denen die Jünger untereinander oder zu den Gemeinden reden, ist der, daß das eine Mal Heiden, das andere Mal Christen die Angeredeten sind. In diesem Unterschied muß der Schlüssel für unser Problem liegen. Den Heiden ist Jesus noch nicht κύριος, er soll es noch werden. Ihnen wird von Jesus erzählt mit dem Ziel, daß er ihr Herr wird, was er jetzt noch nicht ist. Deswegen gebraucht die Missionspredigt an Juden und Heiden nie den Herrennamen. Können wir diesen Gesichtspunkt auch auf die Evangelien anwenden? Auf Luk. sicher. Wie man auch über Theophilus denken mag, so ist er auf jeden Fall nicht mehr unberührt von der christlichen Botschaft, Luk. schreibt ja: *ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν*. Sein Evangelium ist also keine reine Darstellung des Missions-κῆρυγμα, sondern, wie sich aus dem Prolog und dem Bestreben des Luk., *καθεξῆς γράψαι*, ergibt, Gemeindebedürfnissen entsprungen (ebenso wie Acta). Darum kann Luk., wo er in der Gestaltung seines Stoffes nicht durch Mark. und Matth. gebunden ist, auch κύριος verwenden. Darum gebrauchen die apokryphen Evangelien, die sicher in noch höherem Maße Schriften für die Gemeinde sind, so häufig ὁ κύριος. Die beiden anderen synoptischen Evangelien gebrauchen nie den Kyrios-Ausdruck. Können wir zeigen, daß sie Missionschriften sind, dann ist erklärt, warum sie das Wort meiden. Nun können wir dies nicht mit Sicherheit nachweisen. Aber die Mitteilungen aus dem Leben Jesu haben in den Missionsreden der Act. ihren festen Platz, was sich auch aus den Paulusbriefen erschließen läßt, denn er erzählt nicht viel aus dem Leben Jesu, setzt es aber als bekannt voraus; wann sonst hat er den Gemeinden etwas davon mitgeteilt als in der grundlegenden Verkündigung! So liegt es nahe, Matth. und Mark.

<sup>1)</sup> ὁ Ἰησοῦς: Act. 11. 14. 16. ὁ κύριος Ἰησοῦς: 121. ὁ κύριος: 11 16.

<sup>2)</sup> Gl. 1 19 1. Kor. 9 5.

als Missionschriften zu nehmen, wozu auch das Zeugnis des Papias über die Entstehung des Mark.-Evangeliums aus den Missionsreden des Petrus zu vergleichen ist. Diese Erklärung hält auch für den Fall stand, daß Luk. sein Sondergut schriftlich überkommen hat, wenn er nämlich die Erzählungen aus gläubigen Kreisen gesammelt hat und diese ihm, dem Glaubensgenossen, von Jesus mit dem unter Christen üblichen *kyrios* berichteten. Das von Luk. gebotene *ὁ κύριος* ist also ein Zeichen des Gemeindegottesdienstgebrauchs, aber nicht unbedingt des hellenistischen. Daß Mark. und Matth. keine Bezeichnung Jesu verwenden, hängt mit dem Ziel zusammen, mit dem sie geschrieben sind, nicht damit, daß sie der palästinensischen Gemeinde näher standen.

Wie haben nun die Jünger und andere von Jesus gesprochen? Das Material ist sehr gering. Für *kyrios* beschränkt es sich, genau genommen, auf Mark. 11<sup>3</sup> par., wo die Jünger nach Jesu Auftrag sagen sollen *ὁ κύριος αὐτοῦ χρειαν ἔχει* und Mark. 14<sup>14</sup>, wo es heißt *ὁ διδάσκαλος λέγει*. Alle anderen Stellen sind Aussagen von anderen über Jesus und haben *διδάσκαλος*.<sup>1)</sup>

Nun können wir von diesen wenigen Stellen aus schwer entscheiden, was mit den beiden Worten übersetzt ist und man sich dabei dachte. Wir sind deshalb gezwungen, die Anreden Jesu hinzuzunehmen, um von ihnen aus erst das Problem zu entscheiden, wie und in welchem Sinne *mari* und *rabbi* von den Evangelisten ins Griechische übertragen sind. Dieses ist um so weniger bedenklich, als es in rein griechischen Schriften wäre, da die Juden seltener Höflichkeitsworte gebrauchten als die Griechen und darum die Anrede und die Erzählung in dritter Person nicht so sehr auseinandertraten. Auch hier ist eine genaue statistische Erfassung des Tatbestandes das erste Erfordernis. Wir gehen denselben Weg wie bei dem absoluten *kyrios*. Wie ist Jesus zu seinen Lebzeiten angeredet worden? Zunächst einmal ohne jedes Höflichkeitswort. Die Wichtigkeit

<sup>1)</sup> Matth. 9<sup>11</sup> und 17<sup>24</sup> von Pharisäern, Mark. 5<sup>35</sup> und Luk. 8<sup>49</sup> von Dienern des Hauptmanns, Joh. 11<sup>28</sup> Martha zu Maria, Luk. 24<sup>34</sup> haben andere Einflüsse zur Wahl des *Kyrios*-Ausdrucks geführt.

dieser anscheinend nutzlosen Überlegung wird bald einleuchten. Vor allen Dingen ist es Mark., der kein besonderes Anrede-  
wort überliefert, und zwar sowohl von seiten der Jünger wie  
von seiten des Johannes und anderer Menschen.<sup>1)</sup> In all diesen  
Fällen haben Matth. und Luk., soweit sie überhaupt diese  
Geschichten berichten und darin Jesus angeredet wird, ebenfalls  
keine Anrede, mit nur wenigen Ausnahmen.<sup>2)</sup> Matth. fügt in  
der ersten Heilung, die er berichtet, ein κύριε ein, in der  
Pharisäerfrage bringt er διδάσκαλε früher, in der Anrede der  
Jünger macht er einen Unterschied zwischen den Elfen und Judas,  
indem er die Anrede „Meister“ nur dem Verräter in den Mund  
legt. In den beiden ersten Fällen geht Luk. mit Matth. und  
hat außerdem an zwei Stellen ein ἐπιστάτα und διδάσκαλε  
eingefügt. Das sind die Abweichungen von Mark.

Diesen insgesamt 41 Stellen des Mark., an denen Jesus  
ohne jede Anrede angesprochen wird, stellen wir die Stellen  
gegenüber, die eine Anrede bieten.

	Mark.		Matth.		Luk.	
a) Jünger	438	διδάσκαλε	825	κύριε	824	ἐπιστάτα, ἐπ.
	95	ῥαββί	174	"	933	ἐπιστάτα
	938	διδάσκαλε		—	949	"
	1035	"		om.		
	1121	ῥαββί	2120	"		
	131	διδάσκαλε				
	1445	ῥαββί	2649	ῥαββί		
b) Phari- säer	1214	διδάσκαλε	2216	διδάσκαλε	2021	διδάσκαλε
	1219	"	2224	"	2028	"
	1232	"		—	2039	"
c) das Volk	124	Ἰ. Ναζαρηνέ			434	Ἰησοῦ Ναζαρ.
	57	Ἰ., νιὲ τ. θ. τ. δ.	829	νιὲ τοῦ Θεοῦ	828	Ἰ., νιὲ τ. θ. τοῦ
	917	διδάσκαλε	1715	κύριε	938	διδάσκ. [ἐψ.
	1017	διδάσκ. ἀγαθέ	1916	διδάσκαλε	1818	διδάσκ. ἀγαθέ
	1020	διδάσκαλε				
	1047	νιὲ Δαυεὶδ Ἰ.	2030	κύριε νι. Δαν.	1838	Ἰησ., νιὲ Δαν.
	1048	"	2031	κύριε νιδς "	1839	νιὲ Δαυεὶδ
	1051	ῥαββοννεί	2033	κύριε	1841	κύριε
d) andere	728	κύριε (Ἡεῖδιν)	1527	κύριε		

<sup>1)</sup> <sup>2)</sup> f. S. 217.

19 Stellen sind es, an denen Mark. eine Anrede berichtet. Wo Luk. eine Parallele hat, geht er mit Mark., bis auf die Übersetzung von *ῥαββουνεὶ* mit *κύριε*, Luk. 18<sup>41</sup>, wo er mit Matth. geht. Matth. weicht oft von Mark. ab, nur da, wo Judas, die Pharisäer, der reiche Jüngling, der sich nicht zur Nachfolge entschließen kann, Jesus mit *διδάσκαλε* anreden, behält er den Ausdruck des Mark. bei, ebenso bei der Heidin, die Jesus mit *κύριε* anredet. Bei den Jüngern, dem gläubig-ungläubigen Vater und den Blinden verwandelt er „Meister“ in „Herr“. Sein Bestreben ist offenbar das, die Anrede „Meister“ von den Jüngern und den gläubig Bittenden fernzuhalten und sie den Pharisäern, den Unentschiedenen und dem Verräter zu geben. Was diese Zusammenstellung und die weiter oben mitgeteilten Beobachtungen lehren, ergibt ein einheitliches Bild.

Dann wenden wir uns zu den Stellen, die Matth. und Luk. über Mark. hinaus haben. Im allgemeinen gehen beide Evangelien zusammen, nur reserviert Matth. *διδάσκαλος* für Ungläubige, während Luk. nicht so scharf scheidet.<sup>3)</sup> Die interessanteste Stelle ist Matth. 8<sup>19.21</sup> und Luk. 9<sup>57.61</sup>. Nach Matth. sagt ein *γραμματεὺς*: *διδάσκαλε* und ein *μαθητῆς*: *κύριε*; bei Luk. ein *τις* einfach *ἀκολουθήσω σοι* und ein *ἕτερος*: *κύριε*.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Mark. 1<sup>37</sup> 5<sup>31</sup> 6<sup>35.37.38</sup> 8<sup>4.5.19.20.28</sup> 8<sup>29</sup> 9<sup>11.28</sup> 10<sup>28.37.39</sup> 13<sup>4</sup> 14<sup>12.19.29</sup> (Jünger). Pharisäer: Mark. 2<sup>24</sup> 7<sup>5</sup> 10<sup>4</sup> 11<sup>28.33</sup> 12<sup>16.28</sup> 14<sup>60.61</sup>. Das Volk, Kranke usw.: 1<sup>40</sup> 3<sup>32</sup> 8<sup>24</sup> 9<sup>21.24</sup> 14<sup>65</sup>. Johannesjünger: 2<sup>18</sup>. Ein Geist: 5<sup>9.12</sup>. Ein Oberster: 5<sup>23</sup>. Pilatus: 15<sup>2.4</sup>.

<sup>2)</sup> Mark. 1<sup>40</sup> ohne Anrede, Matth. 8<sup>2</sup> Luk. 5<sup>12</sup> mit *κύριε*. Mark. 5<sup>31</sup> ohne, Luk. 8<sup>45</sup> in auch sonst veränderter Fassung: *ἐπιστάτα*. Mark. 12<sup>28</sup> ohne, Matth. 22<sup>36</sup> *didaskale* (Luk. 10<sup>25</sup> ist ziemlich verändert). Dafür haben Matth. und Luk. bei der Antwort, die Mark. 12<sup>32</sup> mit *didaskale* einführt, keine besondere Anrede mehr. Mark. 13<sup>4</sup> ohne (ebenso Matth. 24<sup>3</sup>), Luk. 21<sup>7</sup> *διδάσκαλε*. Mark. 14<sup>19</sup> fragen die Jünger ohne Anrede: *μήτι ἐγώ*; Matth. läßt 26<sup>22</sup> die Jünger fragen: *μήτι ἐγώ εἰμι*, *κύριε*, aber 25 den Judas: *μήτι ἐγώ εἰμι*, *ῥαββέε*. Matth. hat auch, um den Spott der Juden zu erhöhen, ein *Χριστέ* 26<sup>68</sup> eingefügt.

<sup>3)</sup> Matth. 4<sup>3.6.9</sup> redet der Versuchter, wie bei Luk., Jesus ohne Anrede an. Ebenso Matth. 11<sup>3</sup> und Luk.-Par. Johannes der Täufer bezw. seine Abgesandten. Ein Unterschied zwischen Matth. und Luk. zeigt sich Matth. 8<sup>19.21</sup> Luk. 9<sup>57.61</sup> (s. Text).

<sup>4)</sup> Es ist also nicht ganz richtig, wenn es Jackson and Lake a. a. O. S. 414, 3, 4 heißt, daß Luk. an fünf Stellen ein *κύριε* eingefügt habe. Es

Serner ist auf dem Gebiet der Anrede das Sondergut des Matth. ergiebig. 9mal läßt er keine Anrede gebrauchen, 6mal *κύριε* für gläubig Bittende, 1mal *διδάσκαλε* für einen Schriftgelehrten.<sup>1)</sup> Aus diesem Tatbestand ist zunächst nur zu entnehmen, daß der Gebrauch von Matth. keinen Rückschluß auf den Sprachgebrauch zu Jesu Lebzeiten erlaubt, denn seine Tendenz ist offenkundig: der gehorsame Jünger sagt *κύριε*, die Pharisäer *διδάσκαλε*. Gegenüber Mark. ist eine verhältnismäßige Zunahme der Häufigkeit der Bezeichnungen zu bemerken. Überwogen bei jenem noch die Stellen, wo Jesus gegenüber kein Anredewort gebraucht wurde, diejenigen, die eins boten, um das doppelte, so halten sie sich nun ungefähr die Wage.

Im Sondergut des Luk. zeigt sich ein anderes Bild. Keine Anrede überliefert er 12mal, 10mal sagen die Jünger *κύριε*, 1mal *ἐπιστάτα*, 3mal sagen die Schriftgelehrten *διδάσκαλε*, dasselbe sagt 1mal das Volk, das außerdem noch 1mal *κύριε*, 1mal *Ἰησοῦ ἐπιστάτα* und 1mal einfach *Ἰησοῦ* sagt.<sup>2)</sup> Luk. gebraucht also in seinem Sondergut 1. relativ häufiger als Mark. überhaupt eine Anrede Jesu, 2. meistens *κύριε*, 3. ge-

stimmt Luk. 512 gegenüber Mark., stimmt nicht Luk. 76. 1841 ist *rabbuni* in *κύριε* geändert, 2261 und 719 ist Sondertradition des Luk.

1) Keine Anrede gebraucht 314 Johannes der Täufer, 1336. 51 1433 1726 181 1910 die Jünger, 2116. 31 die Pharisäer, im ersten Fall im Zorn, das andere Mal in der kurzen Antwort. Eine Anrede gebraucht *κύριε* 86. 8 der heidnische Hauptmann, 927 sagen Blinde *υἱὸς Δαυείδ*, 28 *κύριε*. 1428. 30 sagt Petrus *κύριε*, ebenso 1821. Die Schriftgelehrten gebrauchen in der Zeichenforderung, deren Formulierung Sondergut des Matth. ist, wieder charakteristischerweise *διδάσκαλε* 1238.

2) Keine Anrede gebrauchen bei Luk. 310. 14 die Soldaten und das Volk an den Täufer, 441 Besessene (in dieser Form Sondergut), 743 Simon der Pharisäer, der schon vorher Jesus mit *διδάσκαλε* angeredet hatte, ebenso 1029. 37 *νομικός τις*, 1331 die Pharisäer und 175 die Jünger, dieselben 2235, 2339 der Übeltäter, 75 die Abgesandten des Hauptmanns, die aber 76 *κύριε* gebrauchen. Wenn eine Anrede steht, so gebrauchen

a) die Jünger: *ἐπιστάτα*: 55, *κύριε* 58 954 1017. 40 111 1241 2233. 38. 49. Vielleicht ist auch der 1323 mit *κύριε* Anredende als Jünger gedacht, ebenso wie das allgemeine „man“ 1737. Dazu kommt noch Act. 16.

b) Die Schriftgelehrten: *διδάσκαλε*: 740 1145 1939.

c) Das Volk: *διδάσκαλε*: 1213 (Rabbinenfunktion), Zachäus 198: *κύριε*, die Ausjägigen 1713 *Ἰησοῦ ἐπιστάτα*, der Übeltäter einfach: *Ἰησοῦ* 2342.



braucht er an einer Stelle seines Sondergutes, wo Jesus angerufen wird, um eine Rabbinenfunktion zu übernehmen, die Anrede „Meister“. Daß Lukas so von Mark. abweicht, ist am einfachsten dadurch zu erklären, daß er in gutem Griechisch erzählen will.

Einen kurzen Blick müssen wir noch auf Johannes werfen. 5mal gebraucht der Verfasser in der Erzählung *kyrios*,<sup>1)</sup> dazu kommt *ὁ κύριος* einigemal im Munde der Jünger vor, doch kann man damit keinen festen Anhaltspunkt für die Beurteilung gewinnen. *Διδάσκαλος* begegnet im Munde der Jünger 11<sup>28</sup>. Als Anrede kommt *kyrios* oft vor, im Munde der Jünger, des Volkes und der Samaritaner. Übersetzt wird *θαββει* mit *διδάσκαλε*. Einigemal begegnet der aramäische Urlaut.<sup>2)</sup> Ob Johannes in der Mitteilung der Anreden zuverlässigeres Material bietet als Mark., steht dahin.

Dies ist der Tatbestand, der uns zu der Beantwortung der Frage, wie Jesus angedet, wie von ihm gesprochen wurde, zur Verfügung steht. Nun müssen wir uns hüten, die Frage aufzuwerfen, ob das *κύριε* des Luk. oder das *διδάσκαλε* des Mark. ursprünglich ist, denn es besteht mindestens die Möglichkeit, daß Luk. mit *κύριε* eine bessere Übersetzung von *rabbi* gibt als Mark. mit *διδάσκαλε*. Wir müssen fragen, ob Jesus mit *רבי* oder mit *רבי* oder mit beidem angedet worden ist, und in welchem Sinne dies geschah. Folgendes scheint behauptet werden zu dürfen.

<sup>1)</sup> Joh. 41 623 112 2020 2112. Ob sich, wie Köhler meint (a. a. O. S. 476), die drei ersten Stellen beseitigen lassen (die erste mit ND, die zweite mit Hinweis auf Angleichung an Abendmahls-Sprachgebrauch, die dritte, weil Parenthese und Anachronismus, als Glosse), muß doch recht zweifelhaft bleiben. Sonst kommt *κύριος* noch im Munde der Jünger vor, 202. 13. 18. 25 217. *Διδάσκαλος* erscheint im Munde der Jünger 11<sup>28</sup>.

<sup>2)</sup> 138 2016 ist *rabbi* übersetzt mit *διδάσκαλε*, unübersetzt begegnet es 149 32. 26 431 625 92 118. *Κύριε* begegnet oft: vom Volk: 411. 15. 19. 49. 57 634 811 936. 38 1134. Als Anrede der Jünger: 668. (Köhler macht darauf aufmerksam, daß dies das erste *kyrie* im Munde der Jünger ist und daß seitdem *didaskale* und *rabbi* zurücktreten (a. a. O. S. 480). Sollte vielleicht 92 118 mit der Anrede *didaskale* das Unverständnis der Jünger gezeichnet werden? Aber 1112 1139 136. 9. 36 f. 145. 8. 22 ist dies auch bei *kyrie* der Fall.) 113. 12. 21. 27. 32. 39 136. 9. 25. 36 f. 145. 8. 22 2115. 16. 17. 20 f.

1. Jesus ist meistens, wenn überhaupt mit einem Anrede-  
wort, so mit rabbi angeredet worden.

2. Rabbi bedeutet nicht nur „Lehrer“, sondern es ist [auch  
in seiner Anwendung auf Jesus] ein Zeichen von Ehrerbietung.

3. Stellen mit διδάσκαλε sind natürlich Übersetzungen von  
rabbi, aber es ist eine un griechische Übertragung des ara-  
mäischen Wortes, manches κύριε kann auf ein „rabbi“ zurück-  
gehen.

4. Doch ist Jesus auch mit רַבִּי angeredet worden, und  
zwar bedeutet diese Anrede sowohl bloße Höflichkeitsfloskel als  
auch Unterwerfung des Willens unter den Angeredeten.

ad 1. Die Evangelien überliefern uns mehrfach das ara-  
mäische Wort, mit dem Jesus angeredet wurde. Es lautet  
רַבִּי und רַבִּינוּנִי.<sup>1)</sup> Wenn Jesus mit רַבִּי angeredet  
worden ist, warum ist das nicht überliefert? Warum läßt  
Mark. nur eine Heidin Jesus mit κύριε anreden?<sup>2)</sup> Lukas  
braucht dieser Annahme nicht zu widersprechen, denn hinter  
seinem κύριε kann sich ein aramäisches rabbi verbergen.

ad 2. Welches ist der Sinn dieses Wortes? Wo die  
Evangelien es übersetzen, geschieht dies mit „διδάσκαλε“. Wie  
Prof. Dalman mir mitteilt, ist j. Ber. 9a vorausgesetzt, daß man  
den mit רַבִּי Angeredeten für einen רַבִּי (Pharisäer) hält. Es  
ist also die stehende Anrede an den Lehrer. Doch bleibt be-  
stehen, daß es auch einer weiteren Verwendung fähig ist.  
Darum ist es nach Dalman<sup>3)</sup> am besten mit „mein Gebieter“  
zu übersetzen. Nun ist es schwer zu entscheiden, was für einen  
Sinn diese Anrede für die einzelnen, die Jesus anredeten, hatte;  
wir erhalten nur wenige Fingerzeige. Einer der deutlichsten ist  
Luk. 12<sup>13</sup>. Der dort das Verlangen an Jesus stellt, er solle  
Erbisichter sein, erwartet, daß Jesus bereit ist, eine der  
Funktionen des Rabbinen, das Recht sprechen, zu übernehmen.  
Die ganze Stelle ist um so auffallender, als sie im Sondergut des  
Luk. die einzige Stelle ist, wo das Volk διδάσκαλε gebraucht.

<sup>1)</sup> Rabbi: Matth. 26<sup>25, 49</sup> Mark. 9<sup>5</sup> 11<sup>21</sup> 14<sup>45</sup>. Joh. s. vorige Anm.  
Rabbuni: Mark. 10<sup>51</sup> Joh. 20<sup>16</sup>.

<sup>2)</sup> Dies κύριε wird doch wohl auf רַבִּי zurückgehen.

<sup>3)</sup> Worte Jesu S. 275.

Das zeigt, daß die Anrede mit Rabbi an Jesus diesen als Lehrer, Rabbinen bezeichnen soll. Dem gegenüber steht aber besonders Mark. 10<sup>51</sup>. Es ist nicht gut möglich, ῥαββονεὶ hier als Anrede an den Rabbinen zu fassen, denn warum sollte der Blinde, der Jesus zuerst mit *νὴ Δαβείδ* und *νὴ Δαβείδ Ἰησοῦ* angeredet hatte, ihn nun auf einmal „rabbi“ nennen in dem Sinn, den dies Wort heute für uns hat? Aus seiner Anrede spricht hier die Ehrfurcht, in der er sich unter Jesus, der ihm helfen will, stellt. Wiederum wird Mark. 9<sup>17</sup> der bedrängte Vater Jesus mit *διδάσκαλε* angeredet haben, weil er nun zu dem Meister redet, dessen Jünger seinen Sohn nicht heilen konnten. Im Munde der Pharisäer wird diese Anrede nichts Weiteres enthalten haben als Anerkennung der Tatsache, daß er Jünger hatte, nicht aber die offizielle Anerkennung als Rabbinen, denn die Art des Auftretens Jesu, sein Umgang mit den Jüngern, war ganz anders als im Rabbinat. Jesus beruft die Jünger, er zieht mit ihnen von Ort zu Ort, er sendet sie aus, er nimmt aber mit ihnen kein Gesetz durch, memoriert keine Entscheidungen der Väter, ist weder Jurist noch Kasuist und beruft sich auf keine geheiligte Tradition. So unterscheidet er sich in allem von der Zunft der Rabbinen. Im Munde der Pharisäer ist *διδάσκαλε* höfliche Anrede an den, mit dem sie die sonst in ihrem Kreise üblichen Fragen und Gespräche führen wollten. Doch ist die Höflichkeit vielleicht nur Schmeichelei, bei der Vollmachtsfrage verwenden sie gar keine Anrede.

ad 3. Nun erhebt sich die Frage: wie wird רַבִּי übersetzt? Entweder nur mit *διδάσκαλε* oder auch mit *κύριε*. Für das erstere tritt Tremmer-Kögel<sup>1)</sup> ein. Anders urteilen Schürer, Klostermann,<sup>2)</sup> Vos und Andrews. Dalman warnt<sup>3)</sup> vor dem Versuch, alle Anreden mit *κύριε* auf rabbi zurückzuführen. Wir müssen folgendes feststellen: die gute griechische Anrede des Schülers an den Lehrer ist *κύριε*. Erst recht ist dies die

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 649.

<sup>2)</sup> Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, <sup>4</sup>II 1907, Leipzig, S. 377. Klostermann bei Elexmann zu Mark. 122 und 438.

<sup>3)</sup> Worte Jesu S. 269.

entsprechende Anrede, wenn das aramäische Wort mehr bedeutet als nur „Lehrer“. Nun ist aber רב, wo es übersetzt ist, stets mit διδάσκαλε übersetzt, und aus Mark. müssen wir schließen, daß er keine andere Übertragung von rabbi kennt. Das erklärt sich daraus, daß diese Übersetzung nur ein Versuch ist, Ausdrücke einer Einrichtung, die es in Griechenland nicht gab, zu übersetzen. Wir können aber noch weiter vordringen. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie streng sich vor allen Dingen Lukas an den Mark.-Sprachgebrauch bindet. Doch weicht er zweimal von seiner Vorlage ab. Zuerst Luk. 18<sup>41</sup>. Die Erzählung selbst hat er ja stilistisch umgestaltet, auch einige Züge von Mark. gestrichen (Mark. 10<sup>49b 50</sup>). Die Worte Jesu und des Blinden aber hat er bis aufs Wort genau wiedergegeben wie Mark., mit Ausnahme von Mark. 52 ὑπάγε, das bei ihm in den Befehl ἀνάβλεπον verändert ist und die Anrede Mark. 51, ἑαββουνεῖ, die er mit κύριε wiedergegeben hat. Das kann nicht Beeinflussung von der Matth.-Fassung sein, denn sonst geht Luk. mit Mark. gegen Matth.<sup>1)</sup> Daraus ergibt sich, daß Luk. hier eine selbständige Übersetzung von ἑαββουνεῖ geben will. Wenn diese κύριε lautet, so soll das also die sprachlich bessere Übersetzung im Gegensatz zu der ungeschickteren des Mark. sein. Dann weicht Luk. darin von Mark. ab, daß er die Jünger ἐπιστάτα statt διδάσκαλε sagen läßt. Dies ist auch augenscheinlich ein selbständiger Versuch des Luk., ungefähr das wiederzugeben, was für die Jünger in rabbi lag. Auch hier zeigt sich, daß dieses Wort für ihn mehr enthielt als gerade den Begriff des Lehrers, der ausschließlich in dem griechischen διδάσκαλε liegt. Denn ἐπιστάτης enthält das Moment des Befehlens, es bezeichnet den Vorsteher, Leiter, Aufseher bei öffentlichen Arbeiten.<sup>2)</sup> Indem Luk. also nachgewiesenermaßen einmal ein ἑαββουνεῖ mit κύριε übersetzt und sonst mit Vorliebe διδάσκαλε im Jüngermunde in ἐπιστάτα umsetzt, macht er damit wahrscheinlich, daß hinter anderen

<sup>1)</sup> Mark. 438: Luk. 824: Matth. 825 Mark. 95: Luk. 933: Matth. 174 Mark. 917: Luk. 938: Matth. 1715 Mark. 1017: Luk. 1818: Matth. 1916 Mark. 1047 f.: Luk. 1838 f.: Matth. 2030 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Pape, a. a. O. v. ἐπιστάτης.

κύριος-Stellen des Luk. auch ein רַבִּי stehen kann. Daß er da, wo Pharisäer Jesus mit διδάσκαλε anreden, dieses stehen läßt, ist ein Zeichen, wie er sich bemüht, die Nuancen des gleichen Wortes wiederzugeben: für die Pharisäer war Jesus allerdings höchstens Lehrer. Dasselbe Bemühen des Evangelisten zeigt sich in der oben erwähnten Stelle 12<sup>13.1)</sup>

ad 4. Mit alledem soll aber nicht behauptet werden, daß Jesus nie mit mări angeredet worden ist. Um mit der unscheinbarsten Stelle zu beginnen: Luk. 5<sup>5</sup> redet Petrus Jesus mit ἐπιστάτα an, doch im 8. Vers, bei den Worten: ἐξέλθε ἀν' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁματωλός εἰμι gebraucht er κύριε. Der Wechsel dieses Ausdrucks ist wohl mehr als eine Feinheit in der Übersetzung desselben Wortes, es wird doch wohl rabbi und mări zugrunde liegen. Ferner macht Vos auf den Wechsel des Ausdrucks in Mark. 11<sup>3</sup> und 14<sup>14</sup> aufmerksam, wofür doch der Grund im aramäischen Original liegen müsse. Andere Stellen sind noch deutlicher. Jesus sagt selbst, daß er mit κύριε angeredet worden ist. Luk. 6<sup>46</sup>: τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ὃ λέγω; Hier muß ein aramäisches mări zugrunde liegen, weil sich nur so die Wucht des Nachsatzes erklärt: „und tut nicht, was ich euch sage.“ Der Sklave ist verpflichtet zu tun, was sein „רַבִּי“ sagt. Dieses Wort geht auch nach Köhler auf Jesus selbst zurück, denn es sei die unbequeme Art Jesu, jede höfliche Anrede peinlich genau in ihrem Vollsinn zu fassen.<sup>2)</sup> Das Wort hat eine erweiterte Parallele in Matth. 7<sup>21</sup> f., die meines Erachtens nicht auf Gemeindegtheologie zurückzuführen ist.<sup>3)</sup> Nun kann auch dies Wort nicht

<sup>1)</sup> Matthäus zeigt augenscheinlich sich von dem späteren κύριος-Gebrauch beeinflusst. Das ist bei Luk. nicht der Fall. (Das Sondergut des Luk. nimmt eine andere Stellung ein.)

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 483 f.

<sup>3)</sup> Nach Köhler ist dies Wort die Reaktion eines sittenstrengen Juden=christen gegen den locus classicus paulinischer Kreise, Joel 3<sup>5</sup> (a. a. O. S. 486). Damit ist dann erwiesen, daß dies Wort kein echtes Herrenwort ist. Doch hat diese Kritik ihre schwachen Seiten. Es ist fraglich, ob ihre Voraussetzungen zutreffen. Sie ist dann als bedenklich anzusehen, wenn dies Wort in Jesu Mund wahrscheinlich gemacht werden kann und die andere Annahme darüber hinaus Schwierigkeiten bereitet. Zuerst möchte ich einfach



gut auf **וְ** zurückgehen, denn dies ist nicht so abgeschliffen worden, daß es reine Höflichkeitsfloskel wurde, andrerseits ist gerade *mâri* vornehmere Phrase, von der man etwas Besonderes erwarten konnte. Eine Parallele zu diesen Stellen ist Joh. 13<sup>13</sup>: *ὁμοῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος*. Ich sehe auch hier keinen Grund, diesen Spruch zu streichen, denn Jesus hat sein Verhältnis zu den Jüngern unter dem Bild des *κύριος*: *δοῦλος* wie unter dem des *διδάσκαλος*: *μαθητῆς* dargestellt.<sup>1)</sup> Zum ganzen kommt dann noch Matth. 23<sup>7</sup> ff. in Betracht. Gerade auf diese Stelle legt Bouffet großes Gewicht. Es soll

auf die Form hinweisen, „*κύριε, κύριε*“ soll Anrede an Jesus von seiten der Gemeinde sein. Aber m. W. ist uns einmal eine solche Gebetsanrede an Gott oder an Jesus in der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte überliefert. Wohl aber kennen wir solch eine höfliche Anrede aus jüdischen Kreisen und aus den Evangelien. [Vgl. die oben mitgeteilte Anrede König Josaphats an die Lehrer, Luk. 8<sup>24</sup> und Matth. 25<sup>11</sup>.] Gerade wenn das doppelte *κύριε* noch eine besondere Höflichkeit ist, verstehen wir die Reaktion Jesu dagegen. [Vgl. auch das, was Dalman, Worte Jesu S. 277 zu der Anrede *διδάσκαλε ἀγαθέ* des reichen Jünglings sagt.] Dann aber haben wir noch eine Parallele aus dem Munde Jesu zu diesen Versen: Luk. 13<sup>25</sup> f., wo Jesus im Gleichnis solche Leute, wie er sie auch hier im Sinne hat, sprechen läßt: *ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπιομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας*. Er selbst sagt darauf: *οὐκ οἶδα πόθεν ἐστε· ἀποστῆτε ἀπ’ ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας*. Auch auf Luk. 10<sup>17</sup> f. ist zu verweisen, wo die 70 mit Freuden zurückkommen und sagen: „Herr, auch die Dämonen sind uns untertan in deinem Namen.“ Jesus bestätigt das und dann sagt er: doch nicht darüber freuet euch, daß euch die Geister untertan sind; freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind. Hier ist einer ähnlichen Gefahr vorgebeugt, wie sie Jesus an der Matth.-Stelle mit klaren Worten bekämpft. Jesus hat die Gefahr gesehen; dann kann aber die Bekämpfung derselben nicht befremden. Selbst, wenn Matth. 7<sup>22</sup> nicht echt sein sollte, so ist damit über 21 noch nichts gesagt. Es muß beachtet werden, daß nach den Zeugnissen der Urgemeinde das Austreiben der Dämonen nicht im Namen des Herrn geschieht, sondern im Namen Jesu (Act. 19<sup>13</sup> 36 410). Außerdem ist doch auch ein sachlicher Unterschied zwischen *λέγειν κύριε, κύριε* und *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου*.

So sehe ich keine Ursache, Matth. 7<sup>21</sup> die Anrede *κύριε, κύριε* anders zu fassen als die Luk.-Parallele, nämlich als Anrede Jesu zu seinen Lebzeiten.

<sup>1)</sup> Matth. 10<sup>24</sup> Luk. 6<sup>40</sup> Joh. 13<sup>16</sup>, worauf sich 15<sup>20</sup> zurückbezieht, dabei sind die Johannesworte in genau derselben Lage gesprochen, wie die der Synoptiker: bei der Weissagung von Verfolgungen. Zu Matth. 10<sup>24</sup> s. S. 233.

eine Aufzählung aller gebräuchlichen Rabbinentitel der Zeit sein. Darunter kommt *κύριε* = *mâri* nicht vor. Also ist es kein gebräuchlicher Titel der Schriftgelehrten gewesen, folglich auch keine Anrede Jesu. Das erstere ist auch nach Dalman richtig: *κύριε* war nicht die Anrede der Rabbinen von seiten ihrer Schüler; doch kann man keine Schlüsse aus der Matth.-Stelle ziehen, schon aus dem Grunde, weil Dalman für *καθηγητής* kein aramäisches Äquivalent finden kann,<sup>1)</sup> dann aber ist der springende Punkt gerade der, ob Jesus nur wie ein Rabbiner angeredet worden ist, und das haben wir oben verneint. Jesus ist also auch mit *mâri* angeredet worden, wenn auch nur selten.

Zum Schluß muß noch der Versuch gemacht werden, zu erklären, warum die Jünger Jesus nur selten mit *mâri* angeredet haben. Zuerst ist zu bemerken, daß für sie von vornherein, wenn überhaupt eine Anrede in Frage kam, die mit *rabbi* die gegebene war. *Mâri*, im Vollsinn gebraucht, wäre ungewöhnlich gewesen, im abgeschliffenen Gebrauch ist es Zeichen einer gewissen Höflichkeit, die den einfachen Jüngern nicht lag. Auch hatte Jesus eine so unangenehme Art, sich solche Höflichkeitsfloskeln zu verbitten, vgl. den reichen Jüngling und Luk. 6<sup>46</sup>.<sup>2)</sup> Daß bei besonderen Gelegenheiten, wie Luk. 5<sup>8</sup>, die Jünger eine andere Anrede gebrauchten, führte noch nicht dazu, diese mit in den Alltag zu nehmen. Ferner wird auch zu bedenken sein, daß das, was langsam in der Seele der Jünger wuchs, sich nicht sofort einen Ausdruck in der Anrede zu schaffen brauchte. Sie stellten Jesus höher als sich selbst. Die Abhängigkeit jedoch, die im Worte Sklave liegt, empfing ihr Siegel erst Pfingsten.

Ziehen wir den Schluß und fragen uns, inwieweit der Nachweis des Wortes *kyrios* im Kreise und Munde der ersten Jünger gelungen ist, so ergibt sich uns folgendes Bild. Meist reden Pharisäer den Jüngern gegenüber von „eurem Meister“,

<sup>1)</sup> Worte Jesu S. 279; anders Schürer, a. a. O. S. 377.

<sup>2)</sup> Wie Jesus zu den Höflichkeitsanreden stand, wird deutlich aus der Art, wie er selbst anredet: meist ohne besonderes Wort oder mit dem bloßen Namen: Simon Mark. 14<sup>37</sup> Luk. 7<sup>40</sup>; Martha Luk. 10<sup>41</sup>; Zachäus Luk. 19<sup>5</sup>; Simon Luk. 22<sup>31. 34. 48</sup> Matth. 16<sup>17</sup>; Tochter Mark. 5<sup>34</sup>; Kind Mark. 2<sup>5</sup>; Jüngling Luk. 7<sup>14</sup>; Mägdlein Mark. 5<sup>41</sup>; Weib Luk. 13<sup>12</sup> Matth. 15<sup>28</sup> Joh. 24<sup>19</sup> 26<sup>13</sup>. Niemals sagt er seinerseits: *κύριε*...

Soerster, Herr ist Jesus. II, 1.

und auch Jesus selbst bezeichnet sich so. Nur einmal nennt er sich „Herr“, vielleicht, um seinen Anspruch auf den Esel zu unterstreichen [Mark. 11<sup>3</sup>]. Angeredet wurde er mit „רַבִּי“, das aber mit „Meister“ nicht zutreffend wiedergegeben wird, wie auch die Evangelisten in der Wiedergabe schwanken. Nur selten wird er direkt mit רַבִּי angeredet worden sein. Das läßt uns einen Blick tun in die beinahe nüchterne Art der Jünger, die ihren Meister mit dem für das ungewöhnliche Verhältnis, in dem sie zu ihm standen, am nächsten liegenden Titel bezeichneten, ein beredtes Zeichen auch für die auf das Innere, den Inhalt gerichtete Art Jesu, der keine andere Bezeichnung forderte. An einem wichtigen Punkt aber wirkt die Bezeichnung Jesu als Rabbi bis in späte Zeiten nach. Wir konnten bei der Betrachtung des urchristlichen Sprachgebrauchs nicht recht die Tatsache einordnen, daß der Geschichtliche gerade auch in ganz unbetonten Wendungen „ὁ κύριος“ hieß. Die beiden Male, an denen Paulus diese Wendung gebraucht, 1. Kor. 9<sup>5</sup> ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου, Gal. 1<sup>19</sup> ἀδελφὸς τ. κυρ., lassen die Vermutung aufkommen, sie ginge bis in die Urgemeinde zurück. Auch liegt es nahe, je nach der Herkunft seiner Sonderüberlieferung, den Sprachgebrauch des Lukas, in dem Evangelium von dem κυριος zu erzählen, bis in die Urgemeinde zu verfolgen. Dabei ist es das natürlichste, ihn auf רַבִּי zurückzuführen, auf den Sprachgebrauch der 12 Jünger während Jesu Erdenwandels. Allerdings dürfte die Tatsache der Umsehung des רַבִּי in κύριος doch erfordern, daß Jesus in Jerusalem in anderem Sinne als in dem des „Meisters“ Herr geworden ist, m. a. W. der religiöse Gebrauch erst wird das alte διδάσκαλος endgültig in κύριος verwandelt haben. Andererseits muß ich den Versuch, aus diesem κύριος als dem verwandelten רַבִּי den späteren religiösen Gebrauch abzuleiten, ablehnen. Es war ja auffällig, daß das den Geschichtlichen bezeichnende κυριος auch in späteren Schriften stets eine gewisse Selbständigkeit dem religiösen Gebrauch derselben Bezeichnung gegenüber behielt.

Für das κυριος des Bekenntnisses sind die sprachlichen Anknüpfungspunkte in den Evangelien spärlich. Wir müssen uns darum seinem Inhalte zuwenden und fragen: Ist von

der Haltung der ersten Jünger zu Jesus eine Verbindung zu der des Paulus und seiner Gemeinden herzustellen? Das ist das inhaltliche Problem, auf das uns die Geschichte der Kritik immer wieder hinwies.

## Sechstes Kapitel.

### Die *κυριότης* Jesu in den Evangelien.

Der unmittelbare Eindruck der Predigt Jesu ist der, daß er predigt als einer, der *ἐξουσία*, Vollmacht, das zu sagen, was er sagt, hat. Aus diesem unmittelbaren Empfinden der Zuhörer erklärt sich der tiefe Eindruck seiner Worte. Sie weckten Erschrecken oder Erstaunen. Doch dürfen wir nicht an ein solches *ἐκπλήσσειν* denken, das sich einem Zauberer oder Hellseher oder sonstigen ungewöhnlichen Menschen gegenüber leicht einstellt. Die zwingende Macht, unter deren Einfluß der Zuhörer geriet, vergewaltigte nicht, sondern befreite, sie führte nicht zu Vergötterung,<sup>1)</sup> sondern zu Vertrauen. So tief auch die Furcht vor Jesus war, sie war stets mit der Beugung vor der Wahrheit und unbewußter Hinneigung zu ihm verbunden. Die Worte des Petrus im Kahn und seine äußere Handlung scheinen im Kontrast zueinander zu stehen und sind doch eins: *προς-έπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων· ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ...* Und von Jesu Seite sind die härtesten Worte nicht gesagt, um zu verwunden, sondern, weil sie heilsame Wahrheit sind. Darum kann er den Jüngern das Erschrecken vor seinen Worten nicht ersparen, aber selbst der Blick der Augen muß helfen, daß die bittere Arznei willig genommen wird (Mark. 10<sup>27</sup>). Und auch die, die sich vor ihm fürchten, folgen ihm nach: *οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.*<sup>2)</sup> Jesus hat eine große Autorität über die Menschen. Das zeigt sich in manchen Einzelzügen, so in dem Schweigen der Jünger auf Jesu Frage Mark. 9<sup>34</sup>, vor allem in Mark. 12<sup>32ff.</sup> Dort will ein Schriftgelehrter, als

<sup>1)</sup> Wie jede gnostisch gefärbte *ἐξουσία* es tut.

<sup>2)</sup> Mark. 10<sup>32</sup>.

solcher ein berufener Prüfer der Frömmigkeit,<sup>1)</sup> seine Zustimmung zu Jesu Ansichten geben. Aber Jesus nimmt dem, der ihn so beurteilen will, das Heft aus der Hand und beurteilt ihn.<sup>2)</sup> Kein Wunder, daß es darauf heißt: *καὶ οὐδεὶς οὐκ ἐτιτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*. Diese Autorität Jesu ist aber rein auf sein Wort gestellt. Er hat nichts anderes, um Eindruck zu machen: er war nicht gelehrt, tat nicht in den Gesetzesstreitigkeiten der Schriftgelehrten mit, war nicht reich noch vornehm. Alles, was er dem Volk anbot, war sein Wort. Wenn er forderte, dann stand wieder sein Wort allein.<sup>3)</sup> Im Wort bot er allen zuerst Gottes Gnade an. Mit tiefer Einsicht stellt Matthäus an den Anfang der Bergpredigt die Seligpreisungen. „Selig sind die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, denn ihrer ist das Himmelreich.“ Seine Autorität ruht auf seiner Freundlichkeit. Alles, was sonst Menschen trennt, offenkundige, ärgerliche Sünden, ist hier aufgehoben. Er ist mit Zöllnern und Sündern. Er heilt die Kranken. Er vergibt Sünden. Er richtet Verzagte auf. Und zusammen mit dieser Liebe schärft er den ganzen Ernst des Willens Gottes ein. Den Willen, das Herz, die Hingabe will er haben. Auf das Tun der Worte legt er am Ende der Bergpredigt den Nachdruck. Zwei Söhne unterscheiden sich nach dem, ob sie den Willen des Vaters tun oder nicht. Gehorsam ist besser denn Opfer. Warum tut ihr nicht, was ich sage? An der Stellung zu ihm entscheidet sich des Menschen Schicksal. Es gibt nur zwei Möglichkeiten: sein Wort zu tun und dann dem zu gleichen, dessen Haus, weil auf Fels gebaut, fest stehn bleibt, oder es nicht zu tun und unterzugehen. Bewährung oder Untergang ist die Alternative. „Ihr habt nicht gewollt.“ Das ist die Entscheidung für Jerusalem. Nun geht es unter.

Alles dies zeigt sich noch deutlicher im Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern. Auch dieses, dieses am tiefsten, ist auf per-

<sup>1)</sup> A. Schlatter, *Jochanan Ben Zakchai*, Beitr. 3. Förd. christl. Theol. III, 4, 1899, Gütersloh, S. 27 f., s. besonders die charakteristische Geschichte S. 28.

<sup>2)</sup> Mark. 12 32. 33: 34<sup>a</sup>.

<sup>3)</sup> Sehr vieles verdanke ich in diesem ganzen Abschnitt Schlatter, *Geschichte des Christus*, Calw 1920. Vgl. bes. III, 1: „Die Berufung zu Gott durch das Wort.“



sonliche Autorität, freie Unterordnung gegründet. Die Jüngerschaft gründet sich auf Jesu Buß- und Gnadenruf. Wer ihm nachfolgt, der weiß, daß er die Armen an Geist selig preist und den Willen Gottes heiligt. Äußerlich steht Jesus mit seinen Jüngern da als ein *νομοδιδάσκαλος*, denn ein solcher hat auch Jünger, die um des Gesetzesstudiums willen alles verlassen, ihm nachfolgen und seine Jünger bleiben bis zum Tode.<sup>1)</sup> Doch ist der Unterschied groß. Um die Weisheit und Kenntnis des Gesetzes ist es den Rabbinenschülern zu tun. In freier Hingabe, oft unter großen Opfern, entschließen sie sich zum Studium. Gesetzesauslegung ist Inhalt und Ziel des Unterrichts, denn das Gesetz bringt zu Gott. Jesus fordert mehr und bietet mehr an. Er fordert mehr — wir denken an die harten Worte an die, die sich ihm zur Nachfolge anbieten, an die Bedingungen der Jüngerschaft: Vater und Mutter hassen, sein eigenes Leben verlieren, sich selbst verleugnen, ja, sich selbst verurteilen.<sup>2)</sup> Er bietet mehr — ich will dich zum Menschenfischer machen, verheißt er Petrus. Das Verlangen des reichen Jünglings nach ewigem Leben verheißt er in seiner Nachfolge zu stillen und bestätigt es dem fragenden Petrus. Dafür ist es aber mit der Jüngerschaft eine ernstere Sache als sonst. Es gilt zu überlegen, ob die Kräfte ausreichen; ist sie einmal angetreten, dann gibt es kein Zurück mehr. Daß der reiche Jüngling sich nicht zur Nachfolge entschließen kann, ist etwas sehr Ernstes, es ging sich um das Eingehen in das Himmelreich. *Πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.* Aber das nur bei Gott Mögliche ist in Jesu Nachfolge angeboten (Mark. 10<sup>29</sup> f.).

Diese Jüngernachfolge ist ein persönliches Vertrauens- und Dienstverhältnis zu Jesus, zunächst rein menschlich: Mark. 1<sup>30</sup> b Luk. 22<sup>33</sup>. Ihre Stärke und ihr Grund zeigt sich darin, daß auch sie nur auf das Wort und die persönliche Autorität Jesu gegründet ist.<sup>3)</sup> Jesus übernimmt für seine Jünger alles. Er

<sup>1)</sup> Schlatter, Jochanan, S. 16 f. u. 23.

<sup>2)</sup> *ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*: wie ein Verurteilter: es ist zu umschreiben: er nehme die Stellung eines Verbrechers ein, der zum Tode geführt wird.

<sup>3)</sup> Die Wunder machen das nicht unsicher (vgl. Luk. 5<sup>1</sup> ff.).

richtet den verzagten Petrus auf: *μὴ φοβοῦ*: damit ist das „*ἀνὴρ ἁμαρτωλὸς εἰμι*“ bedeckt — auf Jesu Wort hin. Sein Wort ist Gottes Wort, sowohl das die Gnade anbietende wie das den Willen fordernde, es ist Gottes Wort, nicht, im Auftrag Gottes gesprochen, denn Jesus beruft sich nirgends auf Gott. „Ich aber sage euch,“ damit erhebt er sich über Moses und die Propheten; „dir sind deine Sünden vergeben,“ nicht: „so spricht Jahve.“ Darin liegt der Schlüssel für die „Nachfolge Jesu“. Wer Jesus nachfolgt, dient Gott. Darum kann Jesus soviel in ihr anbieten, darum soviel bei ihr fordern. Er hat gar keine Angst davor, die Jünger an seine Person zu binden. Im Gegenteil, er tut es bewußt. Wie er selbst als die unbedingte Autorität vor das Volk tritt, aufrichtend und richtend, tröstend und mahnend, aus sich heraus, ohne eine Legitimation für seine Haltung vorzuzeigen, seine Berechtigung nachzuweisen, so auch den Jüngern gegenüber. Ja, sie bindet er noch stärker an sich. Meine Worte werden nicht vergehen, wer mich bekennt, den will ich auch bekennen, und wer mich verleugnet, den will ich auch verleugnen. Die Jünger werden um seinetwillen vor Fürsten und Könige geführt werden, wer seine Seele um seinetwillen verliert, wird sie finden. Kann man eine schärfere Fassung des Anspruchs Jesu finden als: *ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἀξίος . . . οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής*? Wie Jesus dem reichen Jüngling die Vollkommenheit in seiner Nachfolge anbietet, so fragt Petrus: Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt, *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*; Jesus: *ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει*.

Das Verhältnis der Jünger zu ihrem Meister geht also weit über das der Rabbinenschüler zu den *νομοδιδάσκαλοι* hinaus. Nicht, daß dafür ein entsprechender Ausdruck gefunden würde, wir sind noch nicht einmal auf die Frage eingegangen, inwieweit es den Messiasnamen nahelegen mußte, es soll jetzt der Blick eben nur auf dem tatsächlichen Verhältnis ruhen, und dies zeigt genau dieselbe Struktur, dieselbe Art, wie das der Jünger zu ihrem *kyrios*: auf der Grundlage des schrankenlosen Angebotes der Gnade erwächst die Anerkennung des vollen Verpflichtetseins, der vollen Hingabe und zwar an Jesus per-

fönlich. Die Absolutheit des Anspruchs, der Hingabe ebenso wie der Gnadenanbietung ist das Wichtigste!

„Herr ist Jesus“. Dies Bekenntnis der Urgemeinde schließt in sich, daß er der ist, der Tote und Lebendige richtet. Hat nach den Synoptikern Jesus auch diese Seite des späteren Gemeindebekenntnisses seinen Jüngern gezeigt? „Wer mich bekennet vor den Menschen, den werde ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater,“<sup>1)</sup> bejaht dies. Ebenso deutlich spricht das Gemälde vom großen Weltgericht. Weitere Belege glauben wir aus verschiedenen Gleichnissen Jesu entnehmen zu können. Wir dürfen nicht meinen, die Einzelzüge der Gleichnisse seien für ihr Verständnis wesenlos, sie gehörten nur zur Bildhälfte und böten für die Sachhälfte nichts (vgl. Exkurs IV).

Die Gleichnisse, die wir im Auge haben, sind: Matth. 24<sup>45–51</sup> Luk. 12<sup>41–46</sup>. 35–38 Mark. 13<sup>33–37</sup> Matth. 25<sup>14–30</sup>. 1–13 Luk. 13<sup>25–28</sup>. In diesen Gleichnissen steht im Mittelpunkt der Hausherr, *κύριος*, *ἀνδρωνος* = *κύριος τῆς οἰκίας*, *οἰκοδεσπότης*. In ihnen allen handelt es sich um Aufforderung zur Wachsamkeit und Treue. Es fällt uns auf, daß ein Zug immer wiederkehrt: der Herr kommt, und wer dann bereit ist, wird belohnt, und wer es nicht ist, für den ist es zu spät. Die Stunde des Kommens ist unbestimmt, darum lautet die Mahnung: seid wachsam! Nun mahnt auch sonst Jesus zur Wachsamkeit, ohne daß er ein Gleichnis gebraucht; aus diesen Stellen können wir am besten erfahren, was er mit den Gleichnissen meint. Luk. 21<sup>34–36</sup>: Achtet auf euch selbst, daß nicht jener Tag plötzlich über euch falle wie ein Dieb ... wachet aber zu aller Zeit mit Beten, damit ihr imstande seid, zu entgehen allem, was da kommen soll und zu stehen vor des Menschen Sohn. Jener Tag aber ist der, an dem „sie sehen werden den Sohn des Menschen kommen in Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit“. Des Menschen Sohn kommt plötzlich, darum seid wachsam! So sagt Jesus ohne Gleichnis. Das kann uns diese Gleichnisse, in denen Jesus immer wieder zusammen mit der Mahnung zur Wachsamkeit das Bild des Kommens des Hausherrn oder des Bräutigams

<sup>1)</sup> Matth. 10<sup>32</sup> Luk. 12<sup>8</sup> Matth. 7<sup>21</sup> ff.

gebraucht, verstehen helfen. Gemäß dem, was wir im Exkurs über die Gleichnisse gesagt haben, kann das Bild des Herrn und seines Kommens nicht unwesentlich sein. „Des Menschen Sohn kommt“: „Der Herr kommt“, das entspricht sich. So halte ich diese Gleichnisse nicht nur für ganz allgemein eschatologische, sondern direkt für Parusiegleichnisse. Unter dem Bild des kommenden Herrn der Knechte hat Jesus sein eigenes Kommen dargestellt. Doch ist aus den Gleichnissen noch mehr zu entnehmen. Aus der Art, wie in den Gleichnissen die Knechte zu ihrem Herrn, der Herr zu seinen Knechten steht, können wir entnehmen, wie Jesus sich das Verhältnis zu seinen Jüngern gedacht hat. Kein Schatten von Willkür fällt je auf den Herrn. In Strafen und Belohnen ist er untadelig. Kein Wort wird über das Dienstverhältnis selbst je gesagt, es ist da, aber es fehlt jede, auch die leiseste Anspielung darauf, daß es willkürlich geworden sei. Selbst der faule Knecht weiß, daß er das Pfund wiedergeben muß. Ferner wird zwar nie gesagt, daß die Knechte den Dienst freudig tun, aber ihrer wartet eine große Belohnung. Der Herr freut sich über die Knechte, die treu sind; er ist zornig über den, der untreu ist. Jesus zeichnet keinen Herrn, der geleisteten Dienst als etwas Selbstverständliches ansieht.<sup>1)</sup> Der Herr in diesen Gleichnissen hat überströmende Fülle von Dank für die Treue, aber das nicht aus Weichheit; denn er straft unerbittlich den Faulen, und doch empfinden wir die Strafe nicht als Härte.<sup>2)</sup> Das kann nur sein, wenn das ganze Verhältnis des Herrn zu seinem Knecht ein anderes ist, als es gemeinhin der Fall ist. In diesen einfachen Gleichnissen ist mit kurzen Strichen das Bild irdischer Dienstverhältnisse gezeichnet, das doch über das Irdische hinausweist in der Heiligung eines absoluten Willens, der unendlich reich ist in seiner Güte und unendlich streng in seinem Gericht. Darum ist das Gleichnis nur das Transparent für den Schein des, das es darstellen soll, das Licht des göttlichen Willens leuchtet aus den irdischen Bildern hervor. Die Gleichnisse Jesu vertragen allzumenschliche,

<sup>1)</sup> Wie Luk. 17 5 ff.

<sup>2)</sup> Die „Schattenbilder“, die Holzmann, Neutestam. Theol. <sup>2</sup>1911, II S. 163 den Gleichnissen Jesu entnimmt, sind gewollt!

psychologische Durchschnittsausmalung nicht, jedenfalls zum Teil nicht. Es liegt in der Art der Erzählung der betrachteten Gleichnisse ein Stück weiser Pädagogik, und ich glaube, sie haben neben dem oben Gezeigten eine Quelle für den urchristlichen Gebrauch des Wortes *kyrios* gebildet. Zu diesem Herrn bekannte sich die Urgemeinde, der mit immer wacher Bereitschaft erwartet wird, „mit brennenden Lampen, die Lenden umgürtet;“ zu diesem Herrn, der groß ist in seiner Güte gegen die Treuen und ernst in seinem Gericht über die Faulen, zu ihm bekannten sie sich, der einst kommen wird zu einer Zeit, die niemand kennt.

Auch ohne Gleichnis hat Jesus seine Jünger als Diener, sich als den Herrn bezeichnet. Vos führt Matth. 10<sup>24</sup> als Beweis dafür an, daß die Anwendung des Wortes *kyrios* auf Jesus den Synoptikern nicht fremd ist. Das ist gewiß Gleichnis, aber die Figur des Gleichnisses und die Person Jesu fallen doch fraglos zusammen. Nun fehlt allerdings in Luk. 6<sup>40</sup> gerade der Nachsatz: οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ. Doch hat Matth. in D. 25<sup>b</sup> eine Fortsetzung (Sondergut), deren Echtheit wegen des neu auftauchenden ungewohnten Bildes wohl nicht zu bezweifeln ist: Haben sie den Hausherrn Beelzebul geheißten, wievielmehr seine Leute. Jesus gebraucht hier mit Absicht ein anderes Bild als das der Sklaven und ihres Herrn, weil er hier die Seinen gleichsam neben sich stellt in den Verfolgungen. Doch liegt auch in diesem Bilde genug der Unterordnung, wie sie auch in dem Verhältnis der Sklaven zu ihrem Herrn liegt. Joh. 13<sup>16</sup> und 15<sup>20</sup> kehrt dasselbe Bild wie bei Matth. 10<sup>24 b</sup> wieder, aber schon nicht mehr als Bild, sondern als Darstellung des wirklichen Verhältnisses.

So können wir den urchristlichen *Kyrios*-Sprachgebrauch, was die Sache und was das Wort betrifft, bis in die Synoptiker zurückverfolgen. Doch haben wir einen Grundgedanken, der in dem urchristlichen *kyrios* liegt, nicht in den Evangelien gefunden, den Gedanken nämlich, daß Jesus durch sein Leiden Herr geworden ist. Finden wir auch ihn dort? In den Gleichnissen nicht. Doch hat auch in dieser Beziehung Jesus während seines Erdenwandels den Weg gewiesen. Mark. 10<sup>41</sup> ff.: wer



groß werden will unter euch, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der soll der Knecht von allen sein. Durch Leiden groß, als ein allgemeines Gesetz unter Christen verkündigt es Jesus. Aber die besondere Anwendung folgt V. 45: denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben zum Lösegeld für viele. Sonst fehlt aber der Ton, den wir aus der Urgemeinde kennen. Doch wissen wir nicht, was Jesus gesagt hat, als er zu den Jüngern sprach: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ . . . ἀποκτανθῆναι καὶ ἀναστῆναι* Mark. 8<sup>31</sup>. Und einmal hat Jesus den Jüngern mächtigen Anschauungsunterricht gegeben: durch die Fußwaschung (Joh. 13). Daß er nicht mit dürrer Worten gesagt hat: darum muß des Menschen Sohn leiden, daß er herrsche, dafür bürgt wohl das Unverständnis der Jünger dem Kreuz gegenüber. Das steht im Einklang mit Jesu sonstigem Verhalten; denn er sagt überhaupt wenig über sich, und was er sagt, ist nur andeutend (Menschensohn) und Gleichnis (der Herr). Er sagt nicht: ich bin der Herr, er ist es; er sagt nicht, daß er durch sein Leiden Herr werde, aber er wäscht den Jüngern die Füße, er leidet für sie. Es sollen nicht Worte die Jünger überwältigen, sondern die Tat. Die Tat Jesu, durch die er Herr wurde, ist sein Sterben und seine Auferstehung. Das trat uns als urchristliche Anschauung deutlich entgegen. Es liegt aber auch genau in der Linie der Worte Jesu: durch Leiden groß. Beides: der tiefste Dienst und darum die höchste Erhebung bezeichnet Karfreitag und Ostern. Erst der Erhöhte konnte in dem Sinne „Herr“ heißen, wie er genannt wurde. Aber das ist die Vollendung dessen, was er auf Erden begann. Herr ist Jesus geworden, den universalen Anspruch hat er erst als Gekreuzigter und Auferstandener, als von den Schranken des Raumes und der Zeit Entbundener. Aber eben Jesus ist der Herr geworden, der, dem schon die Jünger sich beugten, der, der zur bestimmten Zeit in Palästina Heil verkündigend auftrat, der starb und auferstanden ist.

Die Beobachtungen greifen ineinander. Das Verhältnis der Jünger zu Jesus ist im Keime dasselbe, wie das der Apostel zu ihrem erhöhten Herrn. Das Bild, das Gleichnis, in dem

letztere ihr Bekenntnis zu Jesus zusammenfaßten, ist inhaltlich und im Worte durch die Gleichnisse Jesu vorgebildet. Das einzige sichere Zeichen, das wir von dem urgemeindlichen Sprachgebrauch haben, bildet ein vortreffliches Mittelglied, indem es den Herrenausspruch gerade in eschatologischem Sinne zeigt: *μαρὰνὰ θά*.<sup>1)</sup> Der Sprachgebrauch des hellenistischen Urchristentums schließt sich lückenlos daran an.<sup>2)</sup>

Die Konsequenzen für die Fragen „Jesus und Paulus“ und „die Hellenisierung des Christentums“ sollen hier nicht gezogen werden. Doch auf eins wollen wir noch eingehen. *Κύριος Ἰησοῦς* ist eine Bekenntnisaussage. In dem, was sie sagt und in dem, was sie nicht sagt, bietet sie ein genaues Gegenstück zu der Art, wie Jesus nach den Synoptikern zu den Jüngern stand. Jesus ist nach ihnen außerordentlich zurückhaltend, seine eigene Stellung und Würde zu benennen. Er verbietet den Dämonischen, von ihm zu sagen, er nennt sich nicht Messias. Er beruft die Jünger in seine Nachfolge, aber wer er ist, sagt er nicht. Damit steht in Übereinstimmung der Gebrauch des

<sup>1)</sup> Doch kann man diesen Ausdruck auch anders auflösen: מָרַן אָתָּה (so E. Hommel, *JNW* 1917, S. 317ff.). oder auch: מָרַן אָתָּה (so E. Hommel, *JNW* 1917, S. 317ff.).

<sup>2)</sup> Jülicher sagt in „Die Gleichnisreden Jesu“ angesichts der Tatsache, daß Matth. 24 45–51 und Luk. 12 42–46 trotz einzelner Unterschiede im ganzen übereinstimmen, daß „der Text der Quellen nicht erheblich von dem unserer Evangelien abwich, also war das Stück auch in der Quelle halb Parabel, halb Allegorie“. Dann muß, je mehr man Umarbeitung an den Gleichnissen annimmt, da diese schwerlich auf griechischem Boden geschehen ist, desto zwingender die Gleichung *κύριος* = Jesus, die dann ja einen Teil der Umarbeitung ausmacht, in die palästinensische Urgemeinde verlegt werden. Nimmt man aber wenig oder keine Umarbeitung an, dann muß man mit Andrews sagen (a. a. O. S. 219): „even, if the title itself could not be proved to be used of Christ in the earliest period, the thing it stood for, was certainly part of their faith ... they (die ersten Christen) were absolutely convinced that His triumphant Parousie was near at hand, what is more natural than that with this high creed they should have, termed Him their *kyrios* or Lord.“ Auch ist zu bedenken, daß, wie sich der Gebrauch von *κύριος* steigerte vom Bekenntnis bis zum Reden von dem „Herrn“, so auch zuerst noch kein festes Bekenntnis da war, das lautete „Herr ist Jesus“. Das Wort wurde gesucht und gefunden, erst wenig, dann immer mehr gebraucht, ähnlich wie Jesus ja auch zu seinen Lebzeiten nur selten *κύριος* genannt wurde.

Rätselwortes „Menschensohn“, seine Haltung in der Vollmachtsfrage und seine Gleichnisse. Die absolute Autoritätsstellung über seine Jünger ist eher da, als der entsprechende Ausdruck gefunden wird. In den Gleichnissen weist er wohl auf seine Stellung als Sohn, Herr, König und Richter hin, aber das geschieht eben im Gleichnis, wo der Nachdruck nicht auf die Titel fällt, sondern auf die tatsächliche Stellung. Dieselbe Art zeigt auch das Bekenntnis „Herr ist Jesus“: Kyrios ist kein Ehrenprädikat, das auf Jesus angewandt wurde, weil hellenistische Kulte ihren Kultheros auch damit schmückten und Jesus nicht zurückstehen durfte. An solchen Prädikaten lag den Jüngern nichts.<sup>1)</sup> „Kyrios“ soll Jesus nicht ehren, sondern seine Stellung umschreiben. Es ist eine wirkliche Aussage über ihn, eine Aussage, die Herz und Willen packt. So ist dies Bekenntnis zugleich sehr weit, keineswegs „dogmatisch“, allen verständlich; es kann von den Gebildeten und Ungebildeten angenommen werden. Andererseits ist es sehr eng. Die Bindung an diesen Herrn ist vollkommen. Sie geht weit über alles rational zu Fassende und zu Erfassende hinaus. Diese Autorität ist keine menschliche mehr. Der Anspruch ist mit nichts auf Erden zu vergleichen. Sein Angebot greift über alle menschlichen Möglichkeiten hinaus. Alle dogmatischen Probleme bleiben unangerührt, aber der Anspruch Jesu ist Anspruch Gottes, seine Herrschaft Gottes Herrschaft. So ist dieses Bekenntnis ganz undogmatisch und darum rein religiös. Das Bekenntnis zu Jesus dem Herrn ruht auf allumfassendem Gnadenangebot. Doch es lenkt den Blick nicht besonders darauf. Dieser fällt auf die Willenshingabe, die ernst und freudig, vor allen Dingen aber restlos ist. Es ist beachtenswert, daß die Gnostiker kyrios zurücktreten lassen und σωτήρ gebrauchen. Für die ersten Gemeinden war Jesus σωτήρ, aber das Bekenntnis lautete: κύριος Ἰησοῦς. Restlose persönliche Willenshingabe an den Erlöser, der als Erlöser Herr und Richter ist, das ist der Inhalt des ältesten christlichen Bekenntnisses.

<sup>1)</sup> Auch für σωτήρ dürfte zu prüfen sein, wieweit es Ehrenprädikat und wieweit „Bild“, Gleichnis ist.

## Exkurs I.

### Der urchristliche Gebrauch von *κύριος*, *Ἰησοῦς* und *Χριστός*.

Das Ziel dieses Exkurses ist, alle Stellen, die eine oder mehrere der Hauptbezeichnungen Jesu, *κύριος*, *Ἰησοῦς*, *Χριστός*, bieten, sachlich geordnet zu nennen, um die auf S. 128—178 gegebene Darlegung des urchristlichen Sprachgebrauchs zu erhärten. Die Stellen mit den genannten drei Bezeichnungen werden vollständig geboten; andere Bezeichnungen wie *υἱὸς θεοῦ*, *σωτήρ*, *θεός*, *ἐλπίς* . . . nur annäherungsweise. Die Anordnung der Stellen nach Gesichtspunkten schließt sich an den Text an. Die Überschrift nennt kurz den Gedanken, mit dem die darunter folgenden Stellen an Jesus denken. Wo dieselbe Stelle, was nicht ganz zu vermeiden war, mehrere Male genannt werden mußte, ist sie das zweite und dritte Mal in () gesetzt. Jede Stellenreihe ist von Bemerkungen begleitet, auf die an der betreffenden Stelle mit \* hingewiesen wird. Diese Bemerkungen erläutern auffallende Abweichungen vom gewohnten Sprachgebrauch, deuten an, welche exegetische Auffassung für die wahrscheinlichere gehalten wird und nennen auffällige Handschriftenvarianten, vor allen Dingen zu neutestamentlichen Stellen. Es sei darauf hingewiesen, daß das Studium der Varianten zu den Bezeichnungen Jesu außerordentlich lehrreich ist. Die kürzeren Formen sind meist älter als die längeren. Der *Koine*-Typ zeigt seine Unterlegenheit darin, daß er die Bezeichnungen Jesu gerne auffüllt. Die Varianten sind im allgemeinen nach Tischendorfs Octava gegeben. Die urchristlichen Schriften werden in ihrer ungefähren zeitlichen Aufeinanderfolge genannt und wie folgt abgekürzt: Mc Mt Lc J 1.2. Th(ess.) G(al.) 1.2. K(or.) R(öm.) Ph(il.) K(ol.) Ph(ile)m. E(ph.) 1.2. T(im.) T(it.) A(cta) J(ac.) H(ebr.) 1. P(etr.) Apc 1.2.3. J(oh.) Jd 2. P(etr.) 1. Cl(em.) J(gnatus) E(ph.) M(agn.) T(rall.) R(öm.) Ph(ilad.) S(myrn.) P(ol.) P(olyc.) Ph(il.) B(arn.) D(id.) M(art. Pol.) 2. Cl(em.)

a, b . . . weisen nicht auf Versteile, sondern auf das 1., 2. . . Vorkommen der jeweiligen Bezeichnung Jesu in einem Verse hin.

## 1. Allgemeine Erwähnung des geschichtlichen Jesus.

	Θ 119 1K 95	Σc 713* 49 101 38 41 1139 1315 (168*) 175. 6 186 198 2261 2× 2434	341 623 112 2020 2112	3E 171 M 71 P 52	M 12
{					
{	(δ) κ(έριος)				
{	δ κ(έριος) I(ησοῦς) [X(ριστός)]	1Tb 215 1K 1123* A 121		1 T 322 [421]	
{	δ κ(έριος) ἡ(μῶν)		ἡ 714	Ap 118*	D 154
{	'I(ησοῦς)	A 11 11 14 16 22 413 614 1038 1323 194			B 69·77 10 11 825 97 82× 125 67 10
{	'I(ησοῦς) X(ριστός) X(ριστός)	(1T 613) 2K 516* R 95* 158*			M 62* 2C 143
{	δ σ(ωτήρ) ἡ(μῶν) 'I(ησοῦς) X(ριστός)	2 T 110			
	δ υἱός θ(εοῦ) 'I.			B 128	
	δ θεός ἡ. 'I. δ X.			(3E 182*)	

## Bemerkungen.

Σc 713. Zu allen Luk.-Stellen außer 2434 vgl. S. 22 f., ebenso zu den drei ersten Joh.-Stellen. — Σc 168. Es soll hier nicht unterschieden werden, wer mit δ κέριος gemeint ist. — 1K 1123. Der feierliche Abendmahlsbericht legte wohl die vollere Form [+ Iησοῦς] nahe. — Ap 118. N\*. αὐτῶν. — 2K 516. Der Ausdruck Χριστός dürfte an dieser umfrittenen Stelle durch den Zusammenhang nahe gelegt sein [14. 17], vielleicht auch aus polemischer Einstellung [1K 112 2K 107]. — R 95 δ Χριστός = Messias. — R 158. Χριστός ist von 7 wieder aufgenommen, außerdem dürfte die Bedeutung „Messias“ anklingen. — M 62. Χριστὸν καὶ υἱόν heißt Polharp als Märtyrer, wobei zugleich auf die Übereinstimmung der Namen der Richter, die Jesus und Polharp verurteilten, geachtet wird. — 3E 182. δ θεός ἡμῶν 'I. δ X. leitet ein längeres, feierliches Bekenntnis ein.



## 2. Jesu Leiden und seine Auferstehung.

### a) Leiden und Sterben.

α	1 K 1126* 27b	(Jc 511*)	1 Cl 127 1617* 3E 191 T 81	B 11* 51 5a 63 (144*)
δ α 'I [X]			[1 Cl 1216]	[3S 11]
δ α ḡ			3pḡ int. S 42*	
δ α ḡ 'I [X]	[G 614]		[1 Cl 496]	[3pḡ 41]
'I	1 Th 4 14a (2K 410a 11b)	A 236	3pḡ 51	
'I X	(G 31 R 834 pḡ 25*)	(A 410)	3E 162 m 12 T (21b) 81 (R 73) pḡ int. a 2 Cl 112	
X	{ G 221 (313) 612 1K 117b 23 57 811 1016 2X 153 (2K 519) 101 R 56.8 74 149* 15* 153 pḡ 318 G 213b 52.25 }	(A 318* 173*)	3S 11 61	
'I X δ σ. ḡ			1 Cl 174	
'I X ḡ ἐλπ. ḡ			(3S 71)	
'I vδs δ.			3m 11 T int.	
vδs δ.	R 510 832	ḡ 66		B 722X*
θεός			3E 11 R 63 (+ μov)	
α	1 K 614*			
δ α 'I [X]	2 K 414	A 433*		
δ α ḡ 'I [X]	R 424			[1 Cl 241]
'I	2 K 410b 11b R 811a	ḡ 1320		[1 Cl 423]
'I X	R 811b (34) 2 T 28	A 232 42 530 755 1333		[p pḡ 21]
X	{ 1 K 1513.14.15.16.17.20.23a R 64.9 G 120 }	ḡ 55*		B 159
παῖς δ.				

### b) Auferstehung.

### Bemerkungen.

1 K 1126. Daß Paulus hier *κῆρος* gebraucht, geschieht vielleicht unter Einfluß des Nachsatzes „*ἀλλοι οὐ ἐλθῶν*“, denn als der „Kommende“ heißt Jesus stets *ὁ κῆρος* (f. Itr. 9). — Jc 511. *τέλος τοῦ κῆρος*: das Ende Jesu? (f. E. Bishoff, ZNW 1906, S. 274–279). Anders Windisch bei Siegmann 3. St. — 1. Cl. 1617. Das Wort *κῆρος* soll wohl den Gegenlaß zur Erniedrigung hervorheben. — B 11. Der Aorist *ἐγείνασεν* (vgl. Paulus E 52.25) deutet wohl auf Erinnerung an Jesu Leiden. — B 144. Ähnlicher Gegenlaß wie



## Bemerkungen.

## 4. κατὰ νόρον.

κατὰ νόρον. 2K 11<sup>17</sup> pp 5<sup>2</sup>\*  
 " X<sup>2</sup>I R 15<sup>6</sup> JE 1<sup>3</sup> M 8<sup>2</sup>a U 2<sup>1</sup>b Ph 3<sup>2</sup>b  
 " X K 2<sup>8</sup>  
 Siehe [die Beziehung auf Jesu Leben scheint noch deutlich durch, vgl. s], K 2<sup>8</sup> [in der Deutung recht umfritten] steht Χρῆστος als  
 heilsgeschichtlicher, inhaltsvoller Name den στοιχεῖα τοῦ κόσμου gegenüber, 2K 11<sup>17</sup> legt der allgemeine Dienstgedanke κνριος nahe. —  
 Von dem ξῆν κατὰ I X geht der Ausdruck leicht über in ξῆν εἰς X I [2C 3<sup>12</sup>, vgl. Ph 4<sup>2</sup>]. Doch darüber s. u.

## 5. Gebote des Herrn.

1 CI 2<sup>8</sup> JM 13<sup>1</sup> B 1<sup>6</sup> 2<sup>1</sup> 7<sup>3</sup>\* 10<sup>11</sup>bc 19<sup>2</sup> (21<sup>1</sup>) D 6<sup>2</sup> 2 CI 8<sup>4</sup> 14<sup>1</sup> 17<sup>3</sup> 2 X<sup>4</sup>\*  
 [B 2<sup>6</sup>]  
 JE 9<sup>2</sup> M 2  
 1 CI 49<sup>1</sup>b

## Bemerkungen.

An fast allen Stellen kann man νόρος = Gott fassen. Es bildet sich in Anlehnung an das A. T. eine Art unbestimmten Sprachgebrauchs heraus, bei dem wohl schon der Verfasser nicht entschied, ob Jesus oder Gott gemeint ist. In Jak., 2. Petr. Acta und den apostolischen Vätern wird uns diese Erscheinung noch mehrfach begegnen. — B 7<sup>3</sup>. Das alttestamentliche Gebot, „der Herr“ geboten, ist nach dem Zusammenhang von dem νόρος = Jesus gegeben. — 2 CI 17<sup>4</sup>. Es ist unsicher, ob das mit εἰςεν γὰρ δ νόρος eingeleitete Zitat als von Jesus gesprochen gedacht ist (s. R. Knopf bei Liekmann 3. St.).

## 6. Dienst des Herrn.

a) Dem Herrn dienen. Der Wille des Herrn. Εἰς τὸν νόρον.  
 { 1K 6<sup>1</sup>ab 7<sup>3</sup>a 34 10<sup>(6)</sup> 22\* 14<sup>37</sup>\* A 11<sup>28</sup> 13<sup>2</sup> 20<sup>19</sup> 1 P 2<sup>18</sup>  
 { 2K 8<sup>5</sup> R 12<sup>11</sup>\* 14<sup>4</sup>ab 3 X 8 2 X C 5<sup>17</sup>  
 δ νό X K 3<sup>24</sup>b  
 δ νό ξ [R 16<sup>18</sup>\* (-')] pp 13<sup>2</sup>  
 I X 1 Th 5<sup>18</sup>\* (R 6<sup>11</sup>\*) Ph 2<sup>31</sup> [pp 1<sup>2</sup>]  
 X { 1K 8<sup>12</sup>\* 2K 10<sup>6</sup> 11<sup>3</sup> R 14<sup>18</sup>\* Phm 6 JM 6<sup>1</sup> R 6<sup>1</sup>  
 — 6<sup>2</sup>\* 1K 9<sup>21</sup>\*  
 b) Wohlgefällig, würdig dem Herrn, εἰς τὸν νόρον.  
 { 1K 7<sup>32</sup>b 35 2K 8<sup>21</sup>\* K 1<sup>10</sup> 3<sup>20</sup>\* 23 C 5<sup>10</sup>. 22 6<sup>7</sup>  
 — 1K 7<sup>17</sup>. 22 a (R 14<sup>4b</sup>)  
 εἰς 24\* 6<sup>5</sup> 1 CI 3<sup>4</sup> pp 5<sup>3</sup>\*  
 D 4<sup>1a</sup> 12 11<sup>2</sup>b 4 15<sup>1</sup>

2 CI 6<sup>7</sup>

## c) Ermahnungen durch, in, im Namen.

1 Th 5<sup>27</sup> € 4<sup>17</sup>  
 „ δ κ ' I [X] 1 Th 4<sup>1.2</sup> [2 Th 3<sup>6.12</sup>]  
 δ κ ' I [X] [1 K 1<sup>10</sup> R 15<sup>30\*</sup>]  
 ' I X 1 T 5<sup>21\*</sup> 6<sup>13</sup> 2 T 4<sup>1</sup>  
 X (2 K 10<sup>1\*</sup>)

der Christen, Herrn. Diesen Ton trägt das *ἡμῶν* oft. — 1 Th 5<sup>18</sup>. Wenn Dankbarkeit der Wille Gottes (, der) in Jesus (erspähen,) ist, so ist dabei an den Dank gedacht, den die G n a d e Gottes in Jesus hervorlockt. Darum steht hier nicht *ὁ κύριος*. Zugleich sei darauf hingewiesen, daß *κύριος* im allgemeinen gemieden wird, wenn es dicht neben ein „*θεός*“ zu stehen gekommen wäre. [Das gilt nur für das absolute *κύριος*; vielleischt, weil es sonst leicht wie das *κύριος* der LXX = *יהוה* geklungen hätte?] Als allgemeines Beispiel für diese Beobachtung diene Polyc. ad Phil. der [außer in Citaten des N. T.], nie *Ἰησοῦς Χριστός* gebraucht, außer da, wo es dicht neben *θεός* steht. P Ph int. 1<sup>3</sup> 3<sup>5</sup>. Ausnahmen auch nur bei P Ph: 1. b. — R 6<sup>11</sup>, vgl. vorige Notiz, auch liegt in „*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*“ nicht der Dienstgedanke. — 1 K 8<sup>12</sup>. Sie sündigen „*εἰς Χριστόν*“ und nicht „*εἰς τὸν κύριον*“, weil sie den verachten, um deswillen Christus starb [11]. — R 14<sup>18</sup>. *κύριος* neben *θεός* gemieden (s. o.). — G 6<sup>2</sup>. Unwillkürlich drängt sich auch hier der Christusname auf, wo an das Gesetz der Liebe gedacht ist, das Jesu Liebe den Menschen gab. — 1 K 9<sup>31</sup> und P Ph 5<sup>3</sup>. *θεός*: *Χριστός* (s. o.). — 2 K 8<sup>31</sup>. Anklang an Prov. 3<sup>4</sup> LXX, doch wohl kein Zitat, *κύριος* also = Jesus. — K 3<sup>20</sup>. Hier schlägt das „wohlgefällig dem Herrn“ in ein „... in dem Herrn“ um. Der Sinn wandelt sich dadurch nur wenig. — G 5<sup>24</sup>. Der Gemeindegedanke, der hier durchklingt, verbindet sich mit *Χριστός*, wie wir unter Nr. 28 sehen werden. — R 15<sup>30</sup> treffen wir wieder das *ἡμῶν* der Gemeinamkeit: den ihm persönlich fremden Römern schreibt Paulus: ich ermahne euch durch unseren Herrn Jesus Christus, mit mir im Gebet zu kämpfen, da wir ja ein und denselben Herrn, *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*, haben. — 1 T 5<sup>21</sup>. Bei den drei Stellen aus Past. steht *κύριος* nicht wegen des nahen *θεός*. — 2 K 10<sup>1</sup>. Warum hier *Χριστός* steht, s. S. 137. — Besonders charakteristisch für die Verwendung von *κύριος* ist sein häufiger Gebrauch innerhalb weniger Verse in 1 K 7<sup>82-85</sup> und R 14<sup>4-8</sup>.

## 7. Der Herr als Richter.

1 Th 4<sup>6</sup> 2 Th 1<sup>5\*</sup> 1 K 4<sup>1</sup> (11<sup>32\*</sup>)  
 { 2 K 5<sup>11</sup> 10<sup>18</sup> K 3<sup>22.34</sup> 4<sup>1</sup> € 6<sup>3\*</sup> 8<sup>9</sup>  
 2 T 1<sup>10.18</sup> a<sup>\*</sup> b 4<sup>8.14</sup>  
 „ δ κ ' I [X] 2 Th 2<sup>8</sup>  
 δ κ ' I [X] 1 Th 2<sup>10</sup>  
 ' I X (2 T 4<sup>1\*</sup>)  
 X 2 K 5<sup>10</sup> 11<sup>2\*</sup> € 5<sup>21</sup>  
 θεός

## Bemerkungen.

2 Th 1<sup>6</sup>. Zitat aus dem A. T., aber *κύριος* wohl = Jesus. — 1 K 11<sup>32</sup> begiebt sich *κυνόμενοι* nicht auf das Endgericht, sondern auf das Erziehungswalten des Herrn im Leben der Menschen. — € 6<sup>4</sup> alttestamentlich nach Form und In-

halt. Knrios vielleicht = Gott. — 2 T 1<sup>18a</sup> nach Sven Herner, die Anwendung des Wortes *κῆριος* im N. T., Lunds Universitets Åsskrift Bd. 38 Afdeln 1 Nr. 4 Lund 1903, sollen sich alle drei knrios von 1 T 1<sup>10</sup> u. 1<sup>18</sup> auf Jesus beziehen, da er nach 4<sup>1</sup> Richter ist. Ich beziehe wenigstens ein knrios von 1<sup>18</sup> auf Gott. — 2 P 2<sup>11</sup>. *κῆριος* = Gott. — 2 E 15<sup>3</sup>. Nach dem Zusammenhang bezeichnet hier knrios Jesus. — P Ph 6<sup>ab</sup>. Das folgende Zitat mit *Χριστός* legt nahe, *ὁ κῆριος καὶ θεός* als eine Gottesbezeichnung zusammenzufassen. — B 7<sup>2</sup> deutet sich *ὦν κῆριος* und *μελλων κῆρην κτλ.* gegenseitig: als knrios richtet er und weil er Richter ist, ist er Herr. — B 10<sup>10.11a</sup>. Alttestamentlich beeinflusst, unbestimmter Sprachgebrauch. — 2 T 4<sup>1</sup>. *Χριστός Ἰησοῦς* und nicht *κῆριος* des unmittelbar vorausgehenden *θεός* wegen. — 3 S 10<sup>2</sup>. Knrios wird gemieden, da Ignatius nicht an den Herrn des Dienstes, sondern an die „vollkommene Treue“ denkt. — 2 K 11<sup>2</sup>. Bei dem Bild der *παρθένος ἀγνή* ist nicht an das Gleichnis von den zehn Jungfrauen zu denken. (Das würde knrios nahelegen.) Vielmehr ist etwa auf E 5<sup>32</sup> zu verweisen (s. auch Nr. 28). — P Ph 6<sup>2</sup>: Zitat von 2 Kor. 5<sup>10</sup>.

8. Der Tag des Herrn.

κ 1 T 5<sup>2</sup> 2 T 2<sup>2</sup> 1 K 5<sup>5</sup> (2 P 3<sup>10\*</sup>) 2 P 3<sup>10</sup>. Knrios = Gott. — 2 K 1<sup>14</sup>. *ἡμῶν* der Gemeinsamkeit: wir sind euer und *ὁ κ' ἡ' I [X]* 2 K 1<sup>14\*</sup> [1 K 1<sup>8</sup>] ihr seid unser Ruhm an dem Tage unseres [gemeinsamen] Herrn. — Erwähnt sei noch, X' I' Ph 1<sup>6</sup> daß nur 2 P 3<sup>12</sup> von *ἡμέρα τοῦ θεοῦ* spricht, er denkt aber dabei nicht an das Gericht, sondern an den Weltuntergang und die Welterneuerung. X Ph 1<sup>10</sup> 2<sup>10</sup>

Bemerkungen.

9. Das Kommen des Herrn, ihn erwarten.

κ { 1 T 4<sup>15b</sup> 16<sup>17ab</sup> 1 K 4<sup>5\*</sup> } 5<sup>12.14</sup> 2 P 9<sup>2</sup> B 15<sup>7</sup> D 10<sup>6</sup> 16<sup>7.8\*</sup> 2 T 14<sup>5\*</sup>  
δ κ' I [X] { (11<sup>26\*</sup>) 16<sup>32b</sup> 2 K 5<sup>6.8</sup> Ph 4<sup>5</sup> }  
δ κ' ἡ' { 2 T 4<sup>17</sup> [Ph 3<sup>20\*</sup>] }  
δ κ' ἡ' I [X] { 1 T 3<sup>13\*</sup> }  
I { [1 T 4<sup>15\*</sup> 5<sup>23\*</sup> 2 T 4<sup>21.14\*</sup> 1 K 1<sup>7</sup> 1 T 6<sup>14</sup>] }  
I X A 1<sup>11</sup> 1 P 1<sup>7\*</sup> (1<sup>18\*</sup>) (B 11<sup>11</sup>)  
X Ph 1<sup>23</sup> Apc 22<sup>20</sup> (2 P 3<sup>15\*</sup>) D 16<sup>1\*</sup>  
δ μέγας θ. καὶ σ. ἡ' I X: T 2<sup>13</sup>. δ *vidēs αὐτοῦ* (θ.) I: 1 T 1<sup>10</sup>. δ *vidēs τοῦ θ.* 1 J 5<sup>20a</sup> (D 16<sup>4</sup>). δ *ἡγαπημένος* B 4<sup>3</sup>.

Parallele Gedanken, aber ohne den Dienstgedanken.

(1 K 15<sup>22</sup>): ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται. J T 9<sup>2</sup>: ἐγερθεὶς ὁ πατὴρ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.  
R 5<sup>17</sup>: ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰ. Χ. J R 5<sup>2</sup> 2 X: ἕνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτόγῳ  
(R 8<sup>17</sup>): συνκληρονόμοι Χριστοῦ. (J R 6<sup>1</sup>): ἀποδιδεῖν εἰς Χριστόν Ἰησοῦν.  
K 3<sup>4</sup>: διὰν ὁ Χριστός φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν. 2 T 15<sup>5</sup>: ἡ ἐπαγγελία τοῦ Χριστοῦ.



1 K 4,5 zeigt die Verbindung des „Kommens“ Jesu mit dem Gerichte. — 1 K 11,20 f. zu Nr. 2. — 2 P 3<sup>9,16</sup>. Nach Snen Herner a. a. O. bezieht sich *kyprios* in <sup>15</sup> wegen des *ἡμῶν* auf Jesus und darum in <sup>9</sup> ebenso. Nach dem ganzen Sprachgebrauch von 2. Petr. liegt die Beziehung auf Gott näher. *Ὁ κύριος ἡμῶν* bezeichnet auch Apc 11,15 Gott. — D 16,7 ist Zitat aus Sach. 14,5, statt *κύριος* *ὁ θεός μου*“ schreibt Did aber nur *ὁ κύριος*“ und bezieht dies auf Jesus. — D 16,8 erinnert an Matth. 24,30, „κύριος“ stammt aber wieder von Did. — 2 Cl 14,5. Zitat aus 1 K 2,9, wo aber statt *ὁ κύριος* „*ὁ θεός*“ steht. — Ph 3,20 mit prädikativem *σωτήρ*. — D 16,1. Anklang an Mt 24,44 und Mc 13,35. „*Ὁ κύριος ἡμῶν*“ ist aber dem nicht entnommen. Der Sprachgebrauch von Did wirkt unmissverständlich ein. — 1 Th 1,8. Ich ziehe gegen Dibelius bei Siegmann 3. St. *τοὺς κερὸν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu *ἐπομηνή τῆς ἐλπίδος*. — 1 Th 3,13 5<sup>28</sup> steht im Abschluswunsch ein vollerer Ausdruck. — 2 Th 2,14 tritt der Dienstgedanke zurück. — A 3,20. *Χριστός* = Messias. Das Ganze eine Art vorpauschalischer Eschatologie. — 1 P 1,7 ist die Wahl des Ausdrucks *Ἰησοῦς Χριστός* vielleicht durch <sup>8</sup> bedingt: *δὲν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς δὲν ἔσται μὴ δόντες πιστεύοντες* δὲ ἀγαλλιάσθε... doch weicht der Sprachgebrauch etwas von dem paulinischen ab. — 1 P 1,18 faßt Windisch bei Siegmann 3. St. „*ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ unter Hinweis auf <sup>7</sup> eschatologisch auf. Ob mit Recht, ist mir fraglich. — H 9,28: *ὁ Χριστός* als der, der *ἅπασι προσηνεύειν ἠμαρτίας*, wird *ἐκ δευτέρου*... *ὁφθαλμοῦ*, darum „*kyprios*“ gemieden.

## 10. Königsherrschaft Jesu.

I. κ: (1 K 10,20). *Ἰ*: 2 Cl 17,6. X = Messias: Apc 11,15 12,10.

II. *Βασιλεῖα*.

κ (2 Cl 4,18)

δ κ *Ἰ* [X]

*Ἰ*

*Ἰ* X

B 4,18

[M 22,3]

(B 8,\*)

M 22,1b

X C 5,6\* Apc 20,4 1 Cl 50,8

*τοὺς κερὸν ἡ. καὶ σωτ.* *Ἰ* X: 2 P 1,11. — *τοὺς κερὸν τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*: K 1,18\*. — *θεός*: H 1,8,9.

III. *Βασιλεὺς*: *Ἰ*: A 17,7. — *β. βασιλέων καὶ κύριος κερῶν*: Apc 17,4\* 19,16. *ὁ βασιλεὺς μου ὁ σώσας με*: M 9,8. — M 17,8 (Diog. 7,4).

*ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*: Apc 1,5. — *βασιλεύοντος εἰς τοὺς αἰῶνας τοῦ κ. ἡ. Ἰ* X: M 21\*.

*ἄρχηγός*: A 3,15 5,81 H 2,10 12,2 2 Cl 20,6. — *κεφαλὴ*: 1 K 11,5 (X) C 1,22 4,15 (X) 5,28 (X) K 1,18 2,10.

## Bemerkungen.

B 8,5: „*Ἰησοῦς*“ hier bei Barnabas, da allegorische Auslegung (s. o.). — C 5,5. „*Κύριος*“ könnte gemieden sein, weil *θεός* dabei steht. Oder sollte hier „*Messias*“ zu übersetzen sein, wie Apc 11,15 12,10 20,4? — K 1,18 ist die einzige Stelle, an der man den in „*κύριος*“ liegenden Gedanken auch in „*βασιλεῖα*“ finden kann, denn diese steht der „*ἐξουσία τοῦ αὐτοῦ*“ gegenüber, kann also den Klang von „*in den Herrschafts-bereich*“ bekommen. — Apc 17,14 wird Antitipese gegen den römischen Kaiser deutlich. — M 21. Die Datierung geschieht sonst nach den Kaisern, also zeigt sich in der Art der Jahresnennung Polemik gegen ihn. Zahn streicht *τοὺς κερῶν ἡμῶν*. — Diog. 7,4 ist ein Gleichnis: Gott sandte Jesus, *ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλεῖα*.

λόγ. τ. κερών	1 Th 1s 2 Th 3i	A 8 <sup>35</sup> 12 <sup>24</sup> * 13 <sup>48.49</sup> 15 <sup>35.36</sup> 19 <sup>10</sup>	B 19 <sup>9</sup> *
τ. Χριστοῦ	K 3 <sup>18</sup>	Ἡ 6 <sup>1</sup> *	
εὐαγγ. τ. κερ. ἡ. 'I [X]	2 Th 1s* [R 14*]		
" 'Iησ. Χριστ. υἱοῦ θεοῦ		Mt 1 <sup>1</sup> *	
" Χριστοῦ	{ 1 Th 3 <sub>2</sub> 6 <sub>17</sub> 1 K 9 <sub>13</sub> 2 K 2 <sub>13</sub> 4 <sub>4</sub>		
" τ. υἱοῦ αὐτοῦ	{ 9 <sub>13</sub> 10 <sub>14</sub> R 15 <sub>19</sub> Ph 1 <sub>47</sub>		
" " "	R 1 <sub>9</sub>		
" " "	R 1 <sub>3</sub>		
περὶ			
διδασκ.	{ 2 Th 1 <sup>8</sup> *	A 13 <sub>13</sub> 18 <sub>35</sub> *	D int.
μυστήριον	{ τὸν κερ.		
μαρτύριον	{ τ. κ. ἡ.		
κήρυγμα	{ 'I X	Apc 1 <sub>3</sub> *	3 Th 2 <sub>3</sub>
	{ X	2 J 9	
ἐδαγγελίς.	{ τὸν κώριον		
κηρύσσειν	{ τ. κ. 'I [X]	A 11 <sub>20</sub> [28 <sub>31</sub> ]	
λαλεῖν	{ 'I	A 8 <sub>35</sub> 9 <sub>20</sub> * 18 <sub>25</sub> * 28 <sub>33</sub> *	
εἰδέναι	{ 'I X	A 5 <sub>42</sub> * 8 <sub>12</sub>	M 10 <sub>8</sub> 19 <sub>1</sub> R 7 <sub>1</sub> Ph 6 <sub>1</sub>
	{ X	A 8 <sub>5</sub> *	
	{ τ. υἱόν		
	{ δ τοῦ θεοῦ υἱός	1 J 5 <sup>9</sup> * 10 <sup>b</sup> *	
	X 'I ... κηρυχθεῖς: 2 K 1 <sub>19</sub>	Χριστοῦ εὐδοκία 2 K 2 <sub>15</sub> *	

Bemerkungen.

A 12<sup>24</sup> ist τοῦ κερών mit B vg reichlich wenig bezeugt gegenüber τοῦ θεοῦ aller anderen Handschriften. — B 19<sup>9</sup>. Der Missionsausdruck bleibt auch für den Taufunterricht. — Ἡ 6<sup>1</sup>. Der „λόγος τοῦ Χριστοῦ“ ist hier allerdings von der grundlegenden Verkündigung gemeint („εἰς ἀρχῆς“), aber es ist das Wort von = über Christus. — 2. Th 1. 8. NAFG al plu d e f g v g. . . und einige Väter + Χριστοῦ. Hier begegnet wieder das „ἡμῶν“ der Gemeinschaft: die nicht gehorchen dem Evangelium unseres Herrn. Sie gehorchen nicht, sagt Paulus und fügt unwillkürlich gegen seinen sonstigen Sprachgebrauch κηρύσσειν hinzu. — R 14. Im Eingang feierliche Nennung Jesu als „unseres Herrn Jesu Christi“. — Mt 1<sup>1</sup>. Einige Zeugen — υἱοῦ θεοῦ. — Act 18<sup>25</sup>. Ὁδὸς τοῦ κερ. heißt die Predigt auf Grund der Johannestaufe (alttestamentlich, κήρυος = δειξίς?). Ὁδὸς θεοῦ heißt 28 die eigentliche christliche Unterweisung. — 2 Th 1<sub>8</sub> ἡμῶν der

Gemeinsamkeit. — Apc 17<sup>a</sup>. Beachte, wie an den drei Apc-Stellen der „geschichtliche Name“ hervortritt. — Apc 1<sup>a</sup>. *μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ*, gen. subj., auch inhaltlich verschieden von dem paulinischen *μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ*. — R 10<sup>17</sup> ist *ἐῆμα Χριστοῦ* zu halten mit N\*BCDE... d e vg..., gegen *ἐ. θεοῦ*, so N<sup>c</sup>AD<sup>bc</sup>... *syrr<sup>tr</sup>aeth<sup>pp</sup>*... In der LXX erscheint oft *ἐῆμα νεφλου*, aber hier heißt *ἐῆμα Χριστοῦ* die Kunde von Christus; hätte Paulus sagen wollen: das Wort, von Christus gesandt, würde er wohl *ἐ. νεφλου* gewählt haben. — A 9<sup>20</sup> haben HLPal longe plur.. gegen NABCE... statt *τοῦ Ἰησοῦ*: *τοῦ Χριστοῦ*. — A 18<sup>23</sup> 28<sup>23</sup>. Beachte, wie hier bei „τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ“ der geschichtliche Name gebraucht wird. — 2 K 4<sup>5</sup>. „*νεφλου*“ ist Apposition. — A 5<sup>43</sup>. *τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* [mit NAB; andere Handschriften bieten mancherlei andere Lesarten] = den Messias Jesus, ebenso A 8<sup>5</sup>. — 1 J 5<sup>9,10</sup>. Zeugnis Gottes über seinen Sohn. — 2 K 2<sup>16</sup>. Das merkwürdige Bild der *εὐδοκία Χριστοῦ* will doch irgendwie die Wirkung der paulinischen Missionsverkündigung zeichnen.

Beachtenswert ist: 1. nur Paulus und Acta reden vom „Wort des Herrn“ als Ausdruck der missionarischen Wortverkündigung. 2. Bei Acta bleibt *Χριστός* Bezeichnung des Messias, statt dessen tritt das einfache *Ἰησοῦς* in den Vordergrund. Es sind keine Stellen aufgenommen, an denen *εὐαγγέλιον* „Evangellum“ in dem uns geläufigen Sinne erscheint, nur Mart Pol 19<sup>2</sup> kann man im Zweifel sein.

## 12. Verkündigung an Nicht-Christen.

direkte Rede: [N = + (ο) *Ναζωραῖος* u. ä.] *I*: A 2<sup>32</sup> N 32<sup>36</sup> 5<sup>30</sup> 9<sup>17</sup> 10<sup>38</sup> N 13<sup>23</sup>\* 33 17<sup>3</sup>\* 19<sup>4</sup>. — 9<sup>22</sup> 8 N 26<sup>15</sup>. + *τ. παῖδα αὐτοῦ*: 3<sup>13</sup>.

*I* X: A 3<sup>20</sup> 9<sup>84</sup> 10<sup>89</sup> 16<sup>18</sup>.

*I*: A 18<sup>5,25,28</sup> 28<sup>28</sup>.

*I*: A 4<sup>18</sup> 5<sup>40</sup> 17<sup>7,18</sup> 19<sup>13,15</sup> 25<sup>19</sup> 26<sup>9</sup> N\* X: M 9<sup>3</sup>.

indirekte Rede:

Juden und Heiden:

## Bemerkungen.

A 13<sup>23</sup>. *συνῆρα* prädikativ. — A 17<sup>3</sup>. Die Handschriften schwanken zwischen *Χριστός Ἰησοῦς* [AD 61..] *ὁ Χριστός Ἰησ.* [HLP..] *Ἰησ. Χρ.* [N 38] *ὁ Χρ.* *ὁ Ἰησ.* [B], noch andere Zeugen haben *Ἰησ.* *ὁ Χρ.* Die Lesart von B als die schwerste, aus der auch am ehesten die Entstehung der anderen Lesarten zu erklären ist, dürfte vorzuziehen sein. — Sämtliche Stellen, mit Ausnahme von A 9<sup>17</sup> und die der „Juden und Heiden“, werden auch an anderen Stellen genannt. — A 26<sup>9</sup>. Versetzt sich Paulus hier auch in der Ausdrucksweise in die Zeit, da er noch Verfolger war?

## 13. Diener Jesu.

2T<sub>22a</sub>A9<sub>1</sub>

ἀπόστολος ... κ

τοῦ κ 'I [X]  
 τ κ ῆ 'I [X]

[3c 1.]

[3d 17\*]

1K1<sub>1</sub> 2K1<sub>1</sub> R1<sub>1</sub> 15<sub>10</sub> Ph1<sub>1a</sub>  
 { K1<sub>1</sub> 4<sub>12</sub> E1<sub>1a</sub> 1T1<sub>1</sub> 4<sub>0</sub> 2T1<sub>1a</sub> 2<sub>9</sub> T1<sub>1</sub>

1P1<sub>1</sub> 3d 1 2P1<sub>1</sub> 3T2<sub>2</sub>\* + τῆς ἐλπίδος ἡμῶν  
 3R4<sub>2a</sub>

X  
 { 1K1<sub>1</sub> 2K1<sub>1</sub> R1<sub>1</sub> 15<sub>10</sub> Ph1<sub>1a</sub>  
 1K1<sub>1</sub> 4<sub>12</sub> E1<sub>1a</sub> 1T1<sub>1</sub> 4<sub>0</sub> 2T1<sub>1a</sub> 2<sub>9</sub> T1<sub>1</sub>

pph5<sub>2</sub> m2<sub>2</sub>

ἀποστόλος ... ἐν κ

X' I  
 X

(1Th5<sub>12</sub>) K4<sub>7</sub> E6<sub>21</sub>  
 R16<sub>9</sub>\*  
 R16<sub>9</sub>\*

δέσμιος τοῦ X 'I

ἐν κ

" X 'I

pñm 1.9 E3<sub>1</sub>\*E4<sub>1</sub>

pñm 23

3S10<sub>1</sub> [X. θεοῦ](3T1<sub>1b</sub>)

## Bemerkungen.

3b 17. ἀπόστολοι = die [12] Apostel, ebenso 3T2<sub>2</sub>. — 2K11<sub>2a</sub>. Wie die Fortsetzung zeigt, denkt Paulus bei διάνοιαν „Diener am Wort“. — R16<sub>9</sub>.<sup>9</sup>. Weber a. a. O. S. 255 läßt Paulus hier im „kritischen Bedürfnis der Abweichung“ nach dem X<sub>χοι</sub>τός-Ausdruck greifen. R16<sub>9</sub> lesen CDEFG min, d. e. g. . . [gegen NABLP. . . syr<sup>tr</sup>cop aeth, die „ἐν Χοι<sub>χο</sub>τός“ bieten] ἐν κ<sub>χο</sub>τός. Das den Abschriftsbern in R16 geläufigere ἐν κ<sub>χο</sub>τός hat wohl diese Variante verursacht. — E3<sub>1</sub>. Tischendorf liest mit N\*DFG d e g aethur gegen N<sup>a</sup>ABD<sup>b</sup>EKL<sup>p</sup>. . . f vg cop syr<sup>p</sup> X<sub>χο</sub>ι<sub>χο</sub>τός statt X<sub>χο</sub> 'Iησ<sub>α</sub>. — Man könnte versuchen, das paulinische ἀπόστολος 'Iησ<sub>α</sub> X<sub>χο</sub>ι<sub>χο</sub>τός dadurch zu erklären, daß Paulus meist fortfährt: διὰ θελήματος θεοῦ und darum nicht ἀπ. κ<sub>ν</sub>ρ<sub>ο</sub>ς sagt. Aber das scheitert an der Einheitslichkeit des paulinischen Sprachgebrauchs (vgl. K4<sub>12</sub> E1<sub>10</sub> 2K11<sub>12</sub>).

## 14. Der Herr der mission.

a) Apostel, gesandt.

κ.: A9<sub>17</sub>. δ κ. 'I.: A20<sub>24</sub>. 'I X δ κ. ῆ.: 1T1<sub>12</sub>. 'I X ῆ ἐλ<sub>α</sub>τ. ῆ.: 1T1<sub>1b</sub>\*. 'I X: E1<sub>1</sub>\*. X: 1K1<sub>17a</sub>\* 1T42<sub>2b</sub>\* 43<sub>1</sub>\*.

b) Der Herr, der wirksam einsetzt, der dem Worte Wirkung, den Boten Vollmacht gibt.

κ 1K3<sub>5</sub> 7<sub>22a</sub> 11<sub>33</sub> 2K10<sub>8</sub> 13<sub>10</sub> 2T2<sub>7</sub> A2<sub>47</sub> 14<sub>23</sub> 15<sub>40</sub>\* 16<sub>14</sub> 19<sub>20</sub>\* 20<sub>32</sub>\*

δ κ 'I [X]

δ κ ῆ

1K5<sub>4b</sub>R1<sub>6</sub> 2<sub>10</sub>\* (E1<sub>1</sub>\* 2<sub>10</sub>\*) Ph3<sub>12</sub>\*E1<sub>1</sub>\* 2K3<sub>3</sub>\* 12<sub>9</sub>\*

I X δ θεός ῆ

[3p int.\*]

pph1<sub>1</sub> B6<sub>10</sub>\*

1T132<sub>4</sub> 3Ph3<sub>1</sub>\* S4<sub>1</sub> + τὸ ἀληθ. ῆ. ῆ<sub>γ</sub>ν.  
 1T146<sub>6b</sub>

3E int. a\*

vertrauen: ἐν κ.: 2Th3<sub>4</sub> E5<sub>10</sub>. διὰ τοῦ X: 2K3<sub>4</sub>\*. ähnlich: 3Ph8<sub>1</sub>\* (I X).

## c) Der das Schicksal seiner Diener lenkende Herr.

{ (2Th 3<sup>16b</sup>) 1K 4<sup>19\*</sup> 16<sup>7\*</sup> 2Th 3<sup>11\*</sup> 4<sup>17\*</sup> 18<sup>\*</sup> A 13<sup>10\*</sup> 21<sup>14</sup>  
 IIIc 16<sup>20</sup>

δ \* ἡ 'I  
 'I X  
 X

1 Th 3<sup>11</sup>  
 Ph (1<sup>19</sup>) 4<sup>19\*</sup>  
 2K 1<sup>5b\*</sup>

vertrauen: ἐν \*; Ph 2<sup>24</sup>. ἐν \* 'I: Ph 2<sup>19</sup>.

Der Herr spricht im Traum: A 9<sup>10a\*</sup> 11. 15 18, 23<sup>11\*</sup>. ἀγγελος κυρίου\*: A 5<sup>19</sup> 8<sup>26</sup> 12<sup>7.11.17.23</sup>.  
 χειρ κυρίου: A 11<sup>21a\*</sup> 13<sup>11</sup>. (πνεῦμα κυρίου: A 5<sup>9</sup> 8<sup>39</sup>).

JE 20, T 1<sup>a</sup>

## d) im Herrn (Beziehungen, im Dienst des Herrn gewonnen), Werk des Herrn.

{ 1Th 5<sup>12</sup> 1K 4<sup>17\*</sup> 9<sup>1b</sup> 2 15<sup>68a</sup> 16<sup>10.19</sup>  
 2K 2<sup>12</sup> R 16<sup>2.8.12</sup> 2X 18<sup>23</sup> Ph 1<sup>14</sup> 2<sup>29</sup>  
 K 4<sup>17</sup> Phm 16<sup>20\*</sup> E 5<sup>8\*</sup>  
 1K 4<sup>17\*</sup> 16<sup>24</sup> (Ph 4<sup>21\*</sup>)  
 1K 4<sup>16a</sup> R 16<sup>10\*</sup> Ph 1<sup>13</sup> 2<sup>30\*</sup> Phm 8. 20<sup>\*</sup>

'I X  
 X

grüßen: ἐν ὀνόμ. 'I X, υἱοῦ πατρ: Jh int. c. ἐν τιμῇ 'I X: Jm 15<sup>a</sup> (ἐν αἰμ. 'I X: Jph int. a)

JE 12, T 1<sup>b</sup> R 1<sup>1</sup>

## e) Christus redet in den Aposteln, diese in ihm.

'I X: JE 6<sup>2</sup>. X: 2K 2<sup>17\*</sup> 12<sup>19\*</sup> 13<sup>3</sup> R 15<sup>18</sup>.

## f) Seiden für Christus.

A 21<sup>19</sup>  
 [A 15<sup>26\*</sup>]

δ \* ἡ 'I  
 δ \* ἡ 'I [X]  
 'I  
 'I X  
 X

2K 4<sup>5b</sup> 11<sup>a</sup>

1K 4<sup>10a</sup> 2K 5<sup>20</sup> 2X 12<sup>10</sup> Ph 1<sup>29</sup>

h 11<sup>36</sup>

## g) Ruhm Jesu.

\*; 2K 8<sup>10</sup>. \* 'I: A 19<sup>17</sup>. δ \* ἡ 'I: 2Th 1<sup>12a\*</sup>. 'I X: JE 12<sup>1b</sup>. X: 2K 8<sup>23</sup> R 16<sup>5</sup> Ph 1<sup>20</sup>.

## Bemerkungen.

Die Stellen, die von der Einladung Gottes durch Jesum sprechen, s. unter Nr. 22. — 1 Th 1<sup>b</sup> ND<sup>c</sup> KL al pler lesen vor Xc. 'I. „κυρίου“, das wegen Überladung des Ausdrucks von AD\*FGP min d f g vg syr<sup>ms</sup> sah cop arm aethur getrichen, aber echt sein dürfte. — G 11. Nicht einfaches κύριος wegen des folgenden θεοῦ πατρός. — 1 K 1<sup>17a</sup>. Christus, der Gekreuzigte, beherrscht den Gedankengang, vgl. 17b. — 1 Cl 4<sup>2b</sup> möchte ich δ Χριστός wegen des Artikels (vgl. auch 42<sup>1</sup>: Ἰησοῦς ὁ Χριστός) mit „Messias“ übersetzen. Es nimmt den Ausdruck von 42<sup>1</sup> und 2a wieder auf. — 1 Cl 14<sup>31</sup>. ἐν Χριστῷ hat hier wohl schon abgebläste Bedeutung. Nicht κύριος wegen des folgenden παρὰ θεοῦ. — A 14<sup>3</sup>: ἐπὶ c. dat. bedeutet hier „auf Grund von“, vgl. Bloß-Debrunner, Grammatik 113 § 235<sup>2</sup> S. 138.



"Auf den Herrn hin" [= im Vertrauen auf ihn] ist wohl am ehesten zu übersetzen. — A 15<sup>40</sup>. Wir werden später sehen, daß mit *χρῆσις* sich meist (*'Ιησ.*) *Χριστός* verbindet. Das ist dann aber die Gnade, die neues Leben schenkt, hier jedoch die auf allen Wegen bewahrende Gnade. Die Wahl des einfachen *κρίτος* hier ist bezeichnend für den Dienstgedanken. — A 19<sup>90</sup>. Für die Lesart von *Νέστι* treten N\*AB ein, was an und für sich genügen würde. Aber diese Stellung scheint mir Erleichterung der von N<sup>c</sup>HLP al pier ... gebotenen Fassung: *μακάριος ὁ λόγος τοῦ κριτοῦ ηὐξάνειν*. E min vg syrtat bieten dieselbe Stellung, doch statt *τοῦ κριτοῦ*: *τοῦ θεοῦ*. — A 20<sup>38</sup>. *τῷ κριτοῦ* ist mit B 33 68 sah cop m. E. gegen τ. θεῷ (NAC...) zu schwach bezeugt. — 3P int. Dieses schöne, eigens auf den Bischof gemünzte Bild beschreibt das leitende Wirken "Gottes und des Herrn Jesus Christus", darum hier genannt. Ebenso 3Ph 31. — B 6<sup>10</sup>. Einige Stellen, wie diese, verlassen den Gedankenkreis der Mission ganz, bieten aber inhaltlich denselben Gedanken und sind darum hier genannt. — R 2<sup>16</sup> nenne ich hier, indem ich diese Stelle mit Hofmann und Weber auf das unter dem Eindruck der paulinischen Evangeliumsverkündigung stehende innere Gerichte erkläre. Wepke a. a. O. S. 631 denkt an das Endgericht. — E 1<sup>s</sup> *προερίσας... εἰς νλοθεσίαν δα' Ἱησοῦ Χριστοῦ* ist ein anderer Gedanke, als in *καλεῖν* liegt, so steht *'Ιησ. Χρ.* Diese Stelle ist hier nur vergleichsweise genannt. Ebenso E 2<sup>10</sup>. — Ph 3<sup>13</sup>. *Χριστ.* *'Ιησ.* lesen NAP min vg; andere kehren um: *'Ι Χρ;* das ist verdächtig. Ich ziehe *Χριστ.* mit BD\*E\*FG min de g... vor. Die vollere Form ist meist die spätere. In *κατελέγεθον* ist das mächtige Eingreifen ausgedrückt, darum ist die Stelle hier genannt. Man sollte *κρίτος* erwarten. — G 1<sup>o</sup>. Hier ist nicht an den Herrn, der mächtig ist zu rufen, sondern an Christus, der in Gnade einlädet, gedacht. Darum *'Ιησ. Χριστός*. — 2K 3<sup>8</sup>. Das Bild des "Briefes Christi" ist wohl aufzuheben in "Beweis, Zeugen des Wirkens Christi durch Paulus", darum hier genannt. Nach dem Zusammenhang mag Paulus *κρίτος*, das man erwarten könnte, nicht naheliegen, auch mag ihm hier, wo er an alle Menschen denkt, die den "Brief lesen", der "Name" näherliegen. — 2K 12<sup>9</sup>. Der Zusammenhang [wa] legt *Χριστός* nahe. — 3E int. Wie das absolute *κρίτος* nicht bei *θεός*, so steht es auch nicht bei *πατήρ*. — 2K 3<sup>4</sup>: *Χριστός* gewählt, weil folgt: *πρός τόν θεόν*. — 1K 4<sup>19</sup> bleibt es nach Sven Herner zweifelhaft, ob *κρίτος* nicht Gott bezieht. Jesus, sondern *ἐπὶ χάριτι 'Ιησ. Χριστοῦ*". — Auch 2C 3<sup>11</sup> 4<sup>17-18</sup> ist nach Sven Herner *κρίτος* = Gott. Wenn 2. Tim. scheint hier und 16<sup>7</sup> die Beziehung auf Jesus geboten. — Auch 2C 3<sup>11</sup> 4<sup>17-18</sup> ist nach Sven Herner *κρίτος* = Gott. Wenn 2. Tim. von Paulus ist, liegt doch wohl die Beziehung auf Jesus näher. Sonst allerdings nicht, vgl. 2. Petr. Wenn Sven Herner darauf hinweist, daß nach Paulus Gott es ist, der in äußeren Gefahren rettet [wie R 15<sup>31</sup> 2K 1<sup>10</sup>], kann man ihm Ph 2<sup>24</sup> und in etwa 1Th 3<sup>11</sup> entgegenhalten. — A 13<sup>10</sup>: alttestamentlich. — Ph 4<sup>19</sup>: Gott ... in Chr. Jes., darum nicht *κρίτος*. *Πάντα χρεία*: nach dem Zusammenhang vor allen Dingen auch äußere Dinge, darum hier genannt. — 2K 1<sup>5b</sup>. Die *παράκλησις* ist Trost und Beistand bei der Arbeit für den Herrn, darum ist die Stelle hier genannt. Doch ist ■ bezeichnend, daß hier gleichlaufend mit den *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* der Christus-Name erscheint. — A 9<sup>10a</sup> ist wegen 13<sup>14-15</sup> 23<sup>11</sup>, wohl auch nach dem Zusammenhang [daraus wohl auch 18<sup>9</sup>] *κρίτος* = Jesus. — Die Stellen mit *ἀγγελος κριτοῦ* denken wohl an Gott, wegen 12<sup>38</sup>. — A 11<sup>21a</sup> sollte nach dem Zusammenhang *κρίτης* = Jesus sein, da 11<sup>21b</sup> doch wohl Jesus der *κρίτος* ist, doch es ist wohl unbestimmter Sprachgebrauch, wie

„*πνεῦμα νεφώς*“ auch. — 1 K 4<sup>17</sup>. *Πιστός* = treu. — R 16<sup>13</sup>. *Ἐκλεκτός* wohl nicht = erwählt, sondern eine lobende Bezeichnung. — Phm 16 *ἐν νεφίῳ* steht *ἐν σαρκί* gegenüber, „weltlich“ und „christlich“. Ähnlich Phm 20. — E 5a. Der nicht ganz durchsichtige Ausdruck scheint am besten hierher gestellt zu werden. — 1 K 4<sup>17b</sup>. NCD<sup>b</sup> min vg<sup>edd</sup> cop syr<sup>p</sup> bieten „*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*“. Das ist aber sicher später. Schwanken kann man nur zwischen „*ἐν Χριστῷ*“ ABD<sup>c</sup>ELP al longe plur vg<sup>edd</sup> syr<sup>sch</sup> und „*ἐν νεφίῳ Ἰησοῦ*“ D\*FG dfg. Die äußere Bezeugung entscheidet für das erstere. — Ph 4<sup>21</sup>. „*Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*“ soll nach Dibelius bei Siegmund 3. St. zu *ἀπολύσει* gehören, s. R 16<sup>22</sup> 1 K 16<sup>19</sup>; näher liegt aber nach der Wortstellung und 1 K 1<sup>2</sup> (E 1<sup>1</sup>) Ph 1<sup>1</sup> (K 1<sup>2</sup>) die Verbindung mit *ἀγίος*. — R 16<sup>10</sup> s. Nr. 13, Bemerkung zu R 16<sup>3.9</sup>. — Ph 2<sup>30</sup>. *Ἐργον Χριστοῦ* nur hier im Phl., wo überhaupt an manchen Stellen *Χριστός* steht, an denen man *νεφώς* erwartet. Dgl. *ἐμέλα νεφώς*, Nr. 8. — Phm 20. *Ἐν Χριστῷ* mit NACD\*FGLP defg.. syr<sup>utr</sup>.. gegen D<sup>c</sup>EK al longe plu [*νεφίῳ*] zu halten. Stilistische Gründe dürften gegenüber dem *νεφώς* in 20a hier *Χριστός* nahegelegt haben. — 2 K 2<sup>17</sup> 12<sup>19</sup> *θεός*: *Χριστός*. — A 15<sup>28</sup>: „*ἡμῶν* der Gemeinlichkeit“, Barnabas und Paulus gaben ihr Leben her für den Namen unseres = der Briefschreiber und Empfänger [und aller Christen] Herrn. So auch 2 Th 1<sup>12</sup>. Wie Heftle, so NDEKL al plu d e go sahe<sup>b</sup> cop. + *Χριστοῦ*: AFGP 17.. al sat mult f g vg syr<sup>utr</sup> und Däter, dies ist aber später.

### 15. Stehen im Herrn.

„*Ἰ [X] K 3<sup>17</sup>\**“  
*X' I [2 C 3<sup>12</sup>]*  
*X (K 1<sup>28</sup> E 4<sup>13</sup>)*  
*X' I ἡ ἐλπίς ἡ.*  
 bei BD\*FG defg und 3 Däterstellen. — K 3<sup>17</sup> *νέφ.* *Ἰησ.*: BD<sup>c</sup>EK al longe plu f am tol go.. + *Χριστ.*: ACD<sup>er</sup>F<sup>er</sup>Gg. Dies stehe ich vor.  
 urprünglich]. + *ἡμῶν*: Übersetzungen.

### Bemerkungen.

Ph 4<sup>2</sup>. Inhaltlich verwandt ist R 15<sup>3</sup>.. το αὐτο φρονεῖν... κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν. — E 6<sup>1</sup>. Das durch NAD<sup>b,c</sup>EKL P al omni vg syr<sup>utr</sup>.. und Däter bezugte *ἐν νεφίῳ* fehlt + *Χριστ.*: N vg<sup>ele</sup> + tu [sicher nicht

### 16. Der Herr stärkt.

„*1 Th 3<sup>12</sup> 2 Th 3<sup>3.5</sup> (10b) 1 K 7<sup>20b</sup>\* R 14<sup>4b</sup>\* (2 C 4<sup>2.2</sup>\*)*“

δ „*I [X]*“

δ „*ἡ' I [X]*“ [2 Th 2<sup>16</sup>\* (3<sup>18</sup>)]

*I' X*

*I' X* Ph 1<sup>11</sup>

sempiternus pontifex, dei filius Jes. Chr.: pp 12<sup>2</sup>. — διὰ τοῦ ἡγαπημένου πατρὸς αὐτοῦ *I' X*: 1 Cl 59<sup>2</sup>.\*

(2 p 2<sup>0</sup>\*)

[1 Cl 58<sup>2</sup>\*]

[2 p 1<sup>10</sup>]

Apc 12<sup>17</sup> 19<sup>10ab</sup>

3b<sup>1</sup>\*

3M 5<sup>2</sup>\* (T 13<sup>2</sup>) R 9: Ph 5: a 2 b

3p 4<sup>1</sup> (8<sup>3</sup>)

B 1<sup>4</sup>

2 Th 3<sub>3</sub>. AD\*FG defgvg<sup>add</sup>.. lesen  $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , gegen NBD<sup>c</sup>EKL<sup>p</sup> al fere omn sy<sup>ant</sup> (ὁ  $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ ), wohl nicht mit Re<sup>ch</sup>t. — 1 K 7<sup>26b</sup>. Übersetzung unsicher. Siegm<sup>ann</sup> mit Hinw<sup>e</sup>is auf <sup>40b</sup>: gläubig. Wetzl<sup>acher</sup>: Gewähresmann [Belege dafür bei Siegm<sup>ann</sup> 3. St.]. W. Schlögl [Die heil. Skripten des Neuen Bundes, Burgverlag, Wien 1920] erklärt es als „kandhaft = jungfräulich“ [hebr. <sup>172N</sup>], dann ist eine Beziehung für  $\tau\omicron\delta\tau\omicron$  und  $\omicron\theta\epsilon\omega\varsigma$  in <sup>26</sup> gefunden [den Hinw<sup>e</sup>is verdanke ich Herrn Prof. Brouwer (Utrecht)]. Aber kann man nicht  $\pi\iota\omicron\tau\omicron\varsigma$  mit „treu“ übersetzen [= zuverlässig], so W. Bouisset bei J. Weiss, Die Skripten des N. T. <sup>2</sup> 1908] und  $\omicron\theta\epsilon\omega\varsigma$  auf „ $\tau\omicron\omega\upsilon$  παρθέτων“ beziehen? Auch der Ausdruck  $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  legt dies nahe. — R 14<sup>4b</sup>.  $\delta$   $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  ist mit NABCP sah cop arm go aeth gegen DEFG<sup>L</sup> al certe pler. d e f g vulg [ $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ] zu halten. Die Verbindung mit dem Dienstgedanken ist hier deutlich sichtbar. — 2 Th 4<sup>22</sup>. Handschriften schwanken. — 2 P 2<sup>9</sup>:  $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  wohl = Gott. — 1 Cl 58<sup>2</sup>. Der Hinw<sup>e</sup>is auf den lebendigen Gott und den Herrn Jesus gesteht wohl im Vorblick auf den Schluß des Verses: weil der Herr lebt, wird der, der Gottes Gebote hält [wie sie jetzt Clemens im Brief gibt]  $\epsilon\pi\epsilon\tau\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  καὶ ἐλλόγιμος  $\epsilon\kappa\tau\alpha\iota$  εἰς τὸν ἀίωνα τῶν σωζομένων διὰ 'I. Χριστοῦ. Darum ist die Stelle hier genannt. — 2 Th 2<sup>16</sup>. Beachte die Feierlichkeit des Segenswunsches, die den volleren Ausdruck nahe legte. — Jb 1<sup>b</sup>. Der Sinn ist durch den auffälligen Dativ [erg. ἐν?] dunkel. — 3 M 5<sup>2</sup>. Das Bild der Mänsgrüfung brüht das kraftvolle Wirken Gottes aus. Darum hier genannt. — 1 Cl 59<sup>2</sup>. Gott bewahrt, darum wird das einfache  $\delta$   $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  gemieden. So auch Ph 1<sup>11</sup> h 13<sup>21</sup> 3 M 5<sup>2</sup> T 13<sup>2</sup>.

## 17. Sich bekehren zu, gläubig werden an.

## Bemerkungen.

$\delta$   $\kappa$  'I [X] 2 K 3<sup>16</sup>\* A 5<sup>14</sup>\* 9<sup>35,42</sup> 11<sup>21b,24</sup> (14<sup>23</sup>) 16<sup>15</sup>\* 18<sup>3</sup>  
X 'I 16<sup>31</sup>\* [11<sup>17</sup>]  
2<sup>16b</sup>\* 4<sup>14</sup>\*  
2 K 3<sup>16</sup> ist freies Zitat, „ $\pi\epsilon\acute{\rho}\delta\varsigma$   $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ “ steht nicht an der zitierten Stelle.  $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron$  = Jesus wegen 17. — A 5<sup>14</sup> heißt es zwar „ $\pi\iota\tau\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  τῷ  $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron$ “ [praes.], doch bleibt der Gedanke bei der Hingabe, dem Dienst; an das paulinische „ $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  ἐν Χριστῷ 'Iησοῦ“ ist hier nicht zu denken. So auch A 16<sup>16</sup>. — A 16<sup>31</sup>.  $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  'Iησοῦ ist mit NAB min gegen  $\kappa\epsilon\rho$  'Iησ. Χριστ., einer gefälschten Erweiterung, die hier von CDEHLP al pler syr<sup>ant</sup> sah... bezeugt wird, zu halten. — Th 2<sup>16b</sup>. Es ist bezeichnend, daß Paulus hier  $\kappa\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  meidet, denn er spricht hier vom Glauben, durch den  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$  ἀνθρώποις. — Th 4<sup>14</sup> sollte man  $\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  erwarten. Eine Schablone dürfen wir an den Sprachgebrauch des Paulus nicht legen.

## 18. Glaube, Hoffnung, Liebe zu Jesus.

## a) Stellen, an denen der Dienstgedanke durchschlägt.

$\kappa$ : 1 K 16<sup>22</sup>\* A 5<sup>14</sup> (1 Cl 22<sup>9</sup>\*) 3 P 5<sup>1a</sup>.  $\delta$   $\kappa$ . 'I: Phm 5.  $\delta$   $\kappa$ .  $\eta$ : 3 S 1<sup>\*</sup> B 6<sup>10c</sup> [n.  $\alpha\delta\tau\omicron\upsilon$ ].  $\delta$   $\kappa$ .  $\eta$  'I X: Th 6<sup>24</sup>\* 'I X: 3 E 14<sup>1\*</sup>. X: 1 Cl 49<sup>1a</sup>\* pp h 3<sup>3</sup>\*. —  $\epsilon\upsilon\upsilon\omicron\iota\alpha$  εἰς τὸν ἔθιον παύλεια καὶ διδάσκαλον: M 17<sup>8</sup>.

## b) Stellen, an denen deutlich von dem rechtfertigenden Glauben die Rede ist.

'I: R 3<sup>26</sup> h 3<sup>1</sup>\* 12<sup>9</sup>\*, 'I X: Th 2<sup>16a</sup> 3<sup>22</sup>. X: Th 2<sup>16c</sup> 2 K 12<sup>1\*</sup> Ph 3<sup>7\*</sup> 9. vñs τ.  $\theta$ : Th 2<sup>20</sup> 1 J 5<sup>10</sup>. + 'I X: 1 J 3<sup>23</sup>.

## c) Stellen allgemeinerer, übergreifender oder verblähter Färbung.

$\kappa$ : pp h 4<sup>3</sup>. 'I (E 1<sup>15</sup>). In dominum nostr. Jes. Chr.: pp h 12<sup>2c</sup>.  $\delta$   $\kappa$ .  $\eta$ . 'I [X]: Act 20<sup>21</sup>\* [Jc 2<sup>1\*</sup>]. 'I: Apc 14<sup>12</sup>. 'I X: (K 1<sup>4</sup>) A 24<sup>24</sup>\* 3 M 1<sup>1</sup>. X: (1 K 15<sup>19</sup> E 1<sup>12</sup>) K 2<sup>5</sup>. εἰς τὸ  $\theta\pi\omicron\mu$ . τ. vñs τ.  $\theta$ : 1 J 5<sup>13</sup>.









## 21. Gott, der Vater Jesu Christi.

ὁ πατήρ τοῦ κ. 'I:

2K11<sup>31</sup>\*

" " " ῥ. 'I [X]:

[2K1<sub>3</sub> R15<sub>6</sub> K1<sub>3</sub> Ɖ1<sub>3,17</sub>] [1P1<sub>3</sub>]

" " " 'I X:

3Ɖ2<sub>1</sub> M3<sub>1</sub> Ɖ int.<sup>a</sup>[pph12<sub>2a</sub>]2K11<sup>31</sup>. τοῦ κ. 'I: NBF<sup>gr</sup> G g am ...τοῦ κ. 'I X: KL<sup>al35</sup>. τοῦ κ. ῥ. 'I X: DEMPal pler d e f v g syr<sup>sch</sup> cop aeth Däter. Itäthir

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

## 22. Gnade, Rechtfertigung, Erlösung in und durch Jesus.

ὁ κ

2Th2<sub>13</sub>\* 1K7<sub>23b</sub>\* K3<sub>13</sub>\*1P2<sub>3</sub>\*(A8<sub>22,24</sub>)3Ɖ1<sub>7</sub> pph<sub>81</sub>\* 11<sub>1</sub> p1<sub>2</sub> (5<sub>1b</sub>\*) pph<sub>1</sub> (6<sub>2a</sub>\*) 11<sub>4</sub>\* 2Ɖ18<sub>2</sub> (15<sub>4</sub>)

ὁ κ 'I [X]

[2Th1<sub>12b</sub> 1K6<sub>11</sub>\*]A15<sub>11</sub>[pph1<sub>1</sub>]B14<sub>5</sub>\*

ὁ κ ῥ

1Ɖ1<sub>14</sub>\*B14<sub>5</sub>\*

ὁ κ ῥ 'I [X]

[1Th5<sub>9</sub> 1K15<sub>57</sub> 2K8<sub>9</sub> R5<sub>1,21</sub> 6<sub>33</sub> 8<sub>39</sub>][1Ɖ int. 20<sub>11</sub> 50<sub>7</sub>]

'I

{ Ɖ3<sub>14</sub> 1K1<sub>2,4,30</sub> 4<sub>15</sub> R3<sub>24</sub> 5<sub>15</sub> 8<sub>2,34</sub>B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

'I X

{ pph<sub>18</sub> 3<sub>14</sub> (4<sub>19</sub>) Ɖ1<sub>5</sub> 2<sub>7,10,13</sub> 3<sub>6</sub>\* A10<sub>38</sub>B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ 1Ɖ1<sub>14,16</sub> 2Ɖ1<sub>1b</sub> 9 2<sub>1,10</sub>B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ2<sub>17a</sub> 3<sub>13</sub> 5<sub>1,2</sub> 2K4<sub>6</sub>\* 5<sub>14,18,19</sub> 10<sub>1</sub>B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ R8<sub>85</sub>\* 15<sub>7,29</sub> pph<sub>1</sub> 2<sub>1</sub> 3<sub>8</sub> K3<sub>15</sub>B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

X

{ Ɖ1<sub>3</sub> 3<sub>19</sub> 4<sub>32</sub> 5<sub>(2)</sub> 1<sub>4</sub> (25,29)B4<sub>8</sub> 2Ɖ116<sub>2</sub>

## Bemerkungen.

2K11<sup>31</sup>. τοῦ κ. 'I: NBF<sup>gr</sup> G g am ...τοῦ κ. 'I X: KL<sup>al35</sup>. τοῦ κ. ῥ. 'I X: DEMPal pler d e f v g syr<sup>sch</sup> cop aeth Däter. Itäthir

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

Itäth ist τοῦ κελόν 'I τοῦ zu lesen.

gedacht wird. Siegmann 3. St. — B 14<sub>5</sub>. Die Möglichkeiten der Übersetzung siehe bei Windisch in Siegmans Handbuch 3. St. — 1 C 11<sub>4</sub>. Streng grammatisch genommen müßte man τοῦ νέου ἡμῶν auf Gott beziehen, doch man darf wohl nicht so scharf fassen. — C 3<sub>6</sub>. Hier ist die durch NABCP min vg.. bezeugte längere Lesart [Χοιτ. 'Ιησ.] älter als die von DEFGKL alpler d e g gebotene kurze Form [Χοιτ.]. — JR 4<sub>3</sub>. Das folgende καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεόθεος zeigt uns, daß in ἀπελεύθερος 'Ιησ. Χοιτ. nicht wie in 1 K 7<sub>23</sub> der Dienstgedanke liegt. — pp 8<sub>1</sub>. Der vorhergehenden Worte wegen hier genannt. — 2 K 4<sub>6</sub>. Χοιτ. ist mit AB 17 arm<sup>edd</sup> und Vätern vorzuziehen gegenüber 'Ιησ. Χο. [NC + Koinj-Typ] und Xq. 'I. [Gräkolatiner + vg]. — R 8<sub>35</sub>. τοῦ Χοιτ.: ACDEFGKL alpler d e f g v g syr<sup>sch</sup> ... Väter. Θεοῦ: NB min Väter [B + τῆς ἐν Χο. 'I.]. Vgl. Siegmann 3. St. Auch ich ziehe τοῦ Χο. vor. — 2 P 1<sub>1</sub>. Zur Bezeugung des ὁ θεὸς ἡμῶν vgl. Windisch bei Siegmann 3. St. — 1 C 15<sub>9</sub>. Wenn Jesus es ist, der beruft, dann kann man νέριος erwarten. Anders, wenn Gott „in Christus“, „durch ihn“ auserwählt und ruft. Dann ist Jesus der Mittler des Heils und der Gnade, darum fehlt dann νέριος. — 1 C 16<sub>4</sub>. διὰ τοῦ ἀρχιερέως ... ist mit θεός ... δόξη ... πίστην ... zu verbinden.

### 23. Jesus, überzeitlich, überweltlich.

κ 1 K 2<sub>8</sub> (+ τ. δόξης) 2 K 3<sub>(17a\*)</sub> 18<sub>a</sub>

ὁ κ' I [X]

ὁ κ' ἡ

ὁ κ' ἡ' I [X] [2 Th 2<sub>14</sub> E 3<sub>11</sub>]

'I

'I X { (R 5<sub>15-17</sub> P 2<sub>5</sub>) 1 C 1<sub>15</sub>

(A 13<sub>23\*</sub>)

ἡ 13<sub>8</sub>

ἡ 3<sub>6</sub> 1 P 1<sub>11a</sub>

{ (S 3<sub>16-24</sub> 1 K 3<sub>23b</sub> 10<sub>4</sub> 11<sub>3</sub> 2 K 3<sub>14</sub>

{ R 10<sub>4</sub> K 2<sub>2-17</sub> 3<sub>1b</sub> 3 C 1<sub>10</sub>

'I X ὁ σωτ. ἡ 2 C 1<sub>10</sub>

vidēs τ. θ.

θεός

ἐκὼν τ. θ.: 2 K 4<sub>4</sub> K 1<sub>15</sub>. 'I X τ. διδάσκων ἡ. ζῆν: J E 3<sub>2a</sub>. σωτ. κ. ἀρχηγ. τ. ἀφ' ὁρασα.: 2 C 20<sub>5</sub>.

ἡ 1<sub>6</sub>

ἡ 1<sub>6</sub> (4<sub>14</sub> + 'I) 7<sub>3</sub> 1 J 3<sub>8</sub> 4<sub>9-10-14</sub>

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

3 M 8<sub>2</sub> (+ 'I X)

B 5<sub>11</sub> 6<sub>12</sub>

J E 7<sub>2</sub> 19<sub>3</sub> — J R 3<sub>3</sub>: ὁ θ. ἡ' I X

ζῆν 9<sub>2</sub> (ὁ σωτ., ὁ κ' ἡ' I X)

## 24. Gebet.

2K12<sub>6</sub> R10<sub>13</sub>\* E5<sub>19</sub>\* 2C2<sub>10b</sub>\* 2<sub>2</sub>\* A2<sub>21</sub>\* 8<sub>23</sub>\* 2<sub>4</sub>  
(A19<sub>17</sub>)

δ κ 'I [X]

δ κ ῥ

δ κ ῥ 'I [X] (2 Th 1<sub>12a</sub>\*) [1K1<sub>2</sub>]

'I X

X (ph 1<sub>20</sub>)

Gebet zu Gott durch Jesus.

'I [X] δ κ ῥ [R7<sub>25</sub> E5<sub>20</sub>] [3625]

'I X R1<sub>8</sub> 16<sub>27</sub> E3<sub>21</sub>\* 1P2<sub>6</sub> 4<sub>11</sub> E4<sub>2</sub> R2<sub>2</sub> D9<sub>4</sub>

διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προσέτατον τῶν ψυχῶν ἡμῶν 'I X: 1C16<sub>13</sub>. —

διὰ τοῦ αἰωνίου κ. ἐπουρανίου ἀρχιερέως 'I X ἀγαπητοῦ σου πατρός: M14<sub>3</sub>.

bleiben. S. Harners Hinweis auf <sub>21</sub> gibt m. E. keine Entscheldung. — 2Th 1<sub>12a</sub> [Nr. 14g 3. St. — M 19<sub>3</sub> + τὸν σωτήρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ σωτηρίαν τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας. — E 3<sub>21</sub>. Die Wendung ἐν Χρ' I ist neben ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ auffällig und reichlich unbestimmt.

## 25. Geistliche Güter in Jesus.

1. Sich freuen in: κ: ph 3<sub>1</sub> 4<sub>4,10</sub>. δ κ ῥ 'I X: pp 1<sub>1</sub>.

2. Sich rühmen " κ: 1K1<sub>31</sub>\* 2K10<sub>17</sub>\* 1C13<sub>1</sub>\*. δ κ ῥ 'I X: 1K15<sub>31</sub> R5<sub>11</sub>. 'I X: R15<sub>17</sub> ph 1<sub>26</sub>\* 3<sub>8</sub> 1C15<sub>43</sub>.

3. Sterben " κ: Apc 14<sub>13</sub>. 'I: 1Th 4<sub>14b</sub>\*. X: 1Th 4<sub>16</sub> 1K15<sub>18</sub>.

4. Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld in ...; vollkommen, heilig, gläubig in ...; vergehen, die Wahrheit reden in ....

κ 'I R14<sub>14</sub>\* E1<sub>15</sub>

'I E4<sub>21</sub>

'I X { C2<sub>4</sub>\* 3<sub>26</sub> 5<sub>6</sub> R6<sub>11</sub>\* ph 1<sub>1b</sub> 4<sub>7</sub>

{ K1<sub>4</sub> E1<sub>1b</sub> 1C1<sub>14</sub>\* 3<sub>13</sub> 2C1<sub>13</sub> (3<sub>12</sub>)<sub>15</sub>

X { 1K3<sub>1</sub> 4<sub>10b</sub> 15<sub>19</sub> 2K2<sub>10</sub> 11<sub>10</sub>\* R9<sub>1</sub>\* 1C1<sub>2</sub> 22<sub>1</sub> 49<sub>1a</sub>

'I X δ σωτήρ ῥ

υἱός

## Bemerkungen.

3E21<sub>1</sub> S10<sub>1</sub> B5<sub>3</sub> (M20<sub>1</sub>)

(B6<sub>10a</sub>)

[M19<sub>2</sub>]

(1C16<sub>4</sub>) 3E2<sub>3</sub> 4<sub>1</sub> S1<sub>1a</sub> + τὸν θεόν

3R4<sub>2b</sub>

aber λόγος wird sich hier doch wohl

gebrauch auf Jesus beziehen. — 2C2<sub>10,22</sub>. <sup>10</sup> ist Erinnerung an Jesh. 26<sub>13</sub>, da m. E. <sub>23</sub> ἐκκαλεῖσθαι τὸν λόγον auf Jesus zu beziehen ist, möchte ich <sub>19b</sub> ebenso fassen, beides gegen S. Harnet. — A8<sub>22,24</sub>. Ob λόγος = Gott oder Jesus, muß in der Schwere

liegen. — M 19<sub>3</sub> + τὸν σωτήρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἐκκλησίας. — E 3<sub>21</sub>. Die Wendung ἐν Χρ' I ist

## Bemerkungen.

1K1<sub>31</sub> 2K10<sub>17</sub> und 1C13<sub>1</sub> ist

dieselbe alttestamentliche Stelle

zitiert. Aber gerade die Fassung

"ὁ παντρώμενος ἐν νουτῶ κατὰ

χάσθω", die an allen drei Stellen

wörtlich so wiederkehrt, finden

wir so nirgends in der LXX.

*Κόρος* bezeichnet in Kor. eher Jesus als in 1. Clem., wo die Beziehung auf Gott näher liegt. —  $\phi\eta_{12a}$  ist schwer zu übersehen, ich fasse es: euer Ruhm in Christo Jesu soll groß werden an mir. So auch Dibelius bei Siegm. —  $1\tau\eta_{414b}$  ist  $\delta\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\delta\ 'I\eta\sigma\omicron\upsilon\delta$  nach Dibelius bei Siegm. zu  $\kappa\omicron\iota\mu\eta\delta\epsilon\upsilon\eta\varsigma$  zu ziehen. —  $R_{1414}$ . Es ist bezweifelnd, daß gerade an dieser Stelle  $\kappa\omicron\rho\omicron\varsigma$  gebraucht wird, wo der Gnadengedanke nicht direkt mitgeschwingt. —  $Apc_{19a}$ . Die Handschriften schwanken sehr. Meistles Lesart ist wohl am besten bezeugt [N\*ACP min vg].  $\epsilon\nu\ 'I\eta\sigma\omicron\upsilon\delta$  ist auf alle drei Substantive,  $\theta\acute{\alpha}\lambda\psi\iota\varsigma$ ,  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\alpha$ ,  $\epsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$  zu beziehen. —  $\psi_{24}$  gehört hierhin, da von dem Beseß der Freiheit gesprochen ist. —  $R_{611}$ . An der Erweiterung der von ABDEFG min  $vg^{add}$  gebotenen Lesart  $\epsilon\nu\ X\phi\cdot'I$ . durch  $\tau\phi\kappa\cdot\eta$ . beteiligten sich außer Handschriften des *Korinθ*-Tpps, bei denen das nicht weiter auffällig ist, auch NC. Dgl. Siegm. 3. St. —  $1\tau\eta_{14}$ . Nur die Pastoralbriefe bieten die Formel  $\pi\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  *καὶ ἀγάπη ἢ ἐν Χρ.* I:  $1\tau\eta_{14}$  2 $\tau\eta_{113}$ . —  $2\kappa_{1110}$ .  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\ X\phi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\delta$  steht parallel  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\ \epsilon\nu\ X\phi$ .  $R_{91}$ . —  $R_{91}$ . Das einfache *Xφστ.* [NABCD<sup>c</sup>KL al omn vg] ist natürlich dem *Xφ. Iησ.* von D\*EFG defg... vorzuziehen. —  $\kappa_{112}$ .  $\epsilon\nu\ X\phi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\delta$ , durch NBD<sup>c</sup>E\*KLP al pler [ägyptische + *Korinθ*-Zeugen] geboten, ist, weil abweichend von der Parallelstelle  $\psi_{11}$ , zu halten gegen die Angleichung an  $\psi\eta$ . bei AD\*E\*FG min defg vg cop...

26.  $\tau\omicron\upsilon\delta\ X\phi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\delta\ \epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$ ,  $\epsilon\nu\ X\phi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\delta$ .

1. Eigentum Jesu.

\* R14<sup>8c</sup> 2 $\tau\eta_{19a}$ \*

'I X  $\psi_{24}$ \*

X  $\psi_{329}$  1 $\kappa_{113}$  3 $\psi_{28a}$  15<sup>28b</sup> 2 $\kappa_{107}$  2X

2.  $\epsilon\nu\ X\phi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\delta$ .

\* 1 $\kappa_{617}$  R16<sup>11</sup>

$\delta\kappa\ \eta\ 'I\ X$  1 $\kappa_{19}$  +  $\delta\ \epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta$

'I

X'I 1 $\tau\eta_{214}$  ( $\psi_{328}$ ) R8<sup>1</sup>

X  $\psi_{54}$  1 $\kappa_{615}$  2X 11<sup>3a</sup> 2 $\kappa_{517}$  12<sup>3</sup> R9<sup>3</sup> 16<sup>7</sup>  $\mu\kappa_{941}$  1 $\psi_{514}$ \*

$\delta\ \epsilon\lambda\omicron\varsigma\ 'I\ X$ : 1 $\psi_{13}$  5<sup>20b</sup>  $\delta\ \epsilon\lambda\omicron\varsigma$ : 1 $\psi_{224}$   $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ 'I\ X$ :  $\psi_{71}$

3. Christus in...

'I X 2 $\kappa_{136}$

X  $\psi_{220}$  R8<sup>10</sup>  $\kappa_{127}$  3<sup>11</sup>  $\psi_{317}$

$\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \eta\mu\epsilon$ .

Ignatius: die Propheten:  $\epsilon\nu\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\eta\tau\iota\ 'I\eta\sigma$ . *Xφστ.* *örres.* — 1 $\psi_{514}$ . *Xφστ.* [so AB 13. 36  $vg^{add}$  syr<sup>sch</sup> aeth] ist zu halten gegen *Xφστ.* *Iησ.* von NKL P al pler vg cop syr<sup>P</sup>.

Bemerkungen.

2 $\tau\eta_{219a}$ . Zitat aus Röm. 16, wo aber statt  $\kappa\phi$ . „ $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ “ steht. Wohl unbestimmter Gebrauch von  $\kappa\phi$ . —  $\psi_{524}$ . *Xφστ.* *Iησ.* ist mit N(?) ABCP. sah cop Vätern genügend bezeugt gegenüber dem einfachen *Xφστ.* [DEFGKL al pler defg vg syr<sup>aur</sup> Väter.] —  $\psi_{E142}$ . Es ist auffallend, daß Ignatius, der nur selten das einfache *Xφστ.* gebraucht, es bei einem Gedanken tut, bei dem auch Paulus überwiegend diesen Ausdruck gebraucht. —  $\mu\kappa_{12b}$ . „*Iησ* *καὶ πατὴρ*“ ist zu  $\epsilon\upsilon\omega\varsigma$  zu ziehen als „Einigung mit Jesus“ [W. Bauers Übersetzung bei Siegm.]. —  $\psi\eta_{52a}$ . Eßt jeßung bei Siegm.] ist zu halten gegen

$\psi\eta_{32a}$

$\psi_{E142}$ \*

$\mu\kappa_{12b}$ \*

$\psi_{E(10)}$  11,  $\mu_{12a}$   $\psi\eta_{52a}$ \*

$\mu\kappa_{12}$  (R5<sup>3</sup> 2X)

$\psi_{E15}$

## 27. Mittheilungen.

1. Mitgekreuzigt, miterweckt: 'I: 2K4<sub>14</sub>\*, 'I Xq: €2<sub>6</sub>. X: €2<sub>19</sub> R6<sub>8</sub> (7<sub>4</sub>) K2<sub>20</sub>. — 1K15<sub>22</sub> R8<sub>17</sub> K3<sub>1a</sub>(<sub>3</sub>) €2<sub>6</sub>.
2. Seiden Christi: 'I: €6<sub>17</sub>\* 2K4<sub>10a</sub>\*b\*<sub>11b</sub> X: 2K1<sub>3a</sub> K1<sub>32</sub> (1P4<sub>19</sub>) Mart. 14<sub>2</sub>\*.
3. Christum anziehen. „'I X: R13<sub>14</sub>. X: €3<sub>27b</sub> 4<sub>19</sub>. σύμμορφος τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. R8<sub>29</sub>.

## Bemerkungen.

2K4<sub>14</sub>. Die äußere Bezeugung [N\*BCDEFGP min d e f r vg cop arm aeth... gegen N<sup>c</sup>D<sup>c</sup>KL al pler syr<sup>utr</sup> go...] spricht für σὺν statt διὰ. — €6<sub>17</sub>. Die handschriftliche Überlieferung schwankt außerordentlich. τοῦ Ἰησοῦ: ABC\* min f am fu ... τοῦ νεφ. I: C<sup>3</sup>D<sup>c</sup>EKL al pler syr<sup>p</sup> .., τ. „'I X: ND\* min d e., + ἡμῶν: D<sup>gr</sup>F<sup>gr</sup>G min syr<sup>sch</sup> go (Orig: mei). τ. X: P min cop arm aeth<sup>utr</sup> ... Die erlittenannte Form scheint die älteste zu sein. — 2K4<sub>10ab</sub>: D\*FG d e g bieten <sub>14a</sub>: X [[o auch f aeth<sup>utr</sup>], <sub>14b</sub> 'I Xq. — M14<sub>2</sub>. ποτήριον τοῦ Χριστοῦ σοι: vgl. Mc10<sub>38, 39</sub>.

## 28. Gemeinde. Σῶμα Χριστοῦ.

1. σῶμα Xq.: 'I Xq: €3<sub>28</sub> X: 1K12<sub>12, 27</sub> R12<sub>6</sub> €4<sub>12</sub>(<sub>13</sub>\*)<sub>15</sub> 5<sub>32, 32</sub> 1€14<sub>67</sub> 2€114<sub>2ab</sub> 4<sub>ab</sub>. τ. υἱοῦ αὐτ.: J€4<sub>2</sub>.
2. Gemeinde Christi [ἐν Xq.] „: 3P5<sub>1b</sub>. „'I X: 1Th<sub>1</sub> 2Th<sub>1</sub> 3P<sub>1</sub> int. 'I X: J€5<sub>1a</sub> S8<sub>2</sub>. + ἡραπημένον: JS int. X: €1<sub>32</sub> R16<sub>16</sub> €5(<sub>36</sub>)<sub>29</sub> 1€144<sub>3</sub> 54<sub>2</sub> 57<sub>2</sub>.

Der Märtyrer Poliharp nach seinem Tode: ἐδόξε τὸν κόριον ἡμῶν 'I Xq... τὸν... ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας: M19<sub>2</sub>.

## Bemerkungen.

Die Wendungen „Gemeinde Christi“ und „Gemeinde in Christus“ sind hier nicht weiter auseinandergehalten. Der Sprachgebrauch zeigt keine Verschiedenheiten. — €4<sub>13</sub> ist die Auslegung schwierig, vielleicht deutet οὐ πάντες auf das σῶμα Χριστοῦ, woran auch die ἡλυνία τοῦ πληρώματος denken läßt.

## 29. Πνεῦμα Χριστοῦ.

1. Der Herr ist der Geist: „: (1K6<sub>17</sub>) 2K3<sub>17a</sub>. 'I X: 3M15<sub>b</sub>\* (X: 2€14<sub>4ab</sub>\*)
2. Der Geist des Herrn. „: 1K12<sub>6</sub>\* (2K3<sub>17b</sub> 18<sub>b</sub>) A5<sub>9</sub>\* 8<sub>39</sub>\* B1<sub>3</sub>\* 6<sub>14b</sub>\*

δ „ ἡ 'I [X]

„I

'I X

X

'I X δ σωτ. ἡ

υἱὸς θεοῦ €4<sub>3</sub>

[[2P1<sub>10</sub>]]

A16<sub>7</sub>

J€11<sub>2</sub>

(1P1<sub>11a</sub>)



3M 15b. "Ὁς ἐστὶν Ἰηρ. Χρ. ist bei Ignatius nie im Sinne einer Zweinsiegung zu verstehen. Es entspricht dem paulinischen ἐν Χριστῷ, vgl. auch 2E 3.1b und S. 157. — 2C 14.4. Christus der Geist: bei einer Spekulation über das ὁῶμα Χριστοῦ. — 1K 12.6. Κόριος ist hier der Geber der διακονίαι, es ist bezeichnend, daß dabei κόριος auftritt. — A 5.8.38. Unbestimmter Gebrauch von κόριος. — B 1.3. Windisch bei Siegmund 3. St. liest ἀπὸ τῆς πλουτίας πηγῆς κοριος πνεῦμα = Geist aus der reichen Quelle des Herrn. — B 6.14 zeigt, wie unbefangenen Barnabas κόριος bald auf Gott, bald auf Jesus überträgt: 12 ist κόριος wegen ταῦτα πρὸς τὸν υἱὸν" = Gott. Mit dieser Einstellung liest man die folgenden Male κόριος, bis es auf einmal von demselben κόριος heißt: δεῖ αὐτοῦ ἐν σοφίᾳ ἐμελεῖν παρεῖνθαι καὶ ἐν ἡμῶν κατοικεῖν. [4] Darum ist in 1ab für das πνεῦμα κοριος keine stärkere Beziehung möglich. — 1K 5.4b: ἡμ. der Gemeinamkeit. — 1K 2.10. Statt Χριστοῦ lesen BD\*FG f r. 2. Däter: κοριος, wohl in Angleichung an 18a. Die Stelle ist wichtig zur Beobachtung, wie Paulus das Alte Testament im Licht des Neuen sieht. — E 4.7. Nach 11 ist bei κόριος πλ. an κοριουαα gedacht. — 1K 9.1a: ἡμ. der Gemeinamkeit.

## 30. Kult.

1. Τάφει: κ: D 9<sub>5a</sub>. κ: I: A 8<sub>16</sub> 19<sub>5</sub> [(+ X: 1 K 6<sub>11</sub>\*)]. I X: R 6<sub>3</sub> A 2<sub>38</sub> 10<sub>48</sub>\*. X: 63<sub>27a</sub>. υλός: M 28<sub>19</sub> D 7<sub>1,8</sub>.  
2. Abendmahl: κ: 1 K 10<sub>1ab</sub> 11<sub>27a</sub> (b) (D 10<sub>e</sub>). δ κ ἦ: I (X): [3p 4<sub>1</sub>]. I X: 3R 7<sub>3</sub>\*. X: 1 K 10<sub>16</sub> 2X, δ σωτ. ἦ. I X: 3S 7<sub>1</sub>. —  
νικησαν δειπνον: 1 K 11<sub>30</sub>. — ἦ νικησαν: Apc 1<sub>10</sub> 3M 9<sub>1</sub> D 14<sub>1</sub>\* [+ νικησιν].  
Zusammenkommen ἐν δυνάμει τ. κ. I: 1 K 5<sub>4a</sub>\*. I X: 3E 20<sub>2a</sub> (M 7<sub>2</sub>) — [kultisches] Dienen τῷ κ: A 13<sub>2</sub>.

## Bemerkungen.

1 K 6<sup>11</sup>. τοῦ κωρ. ἴ: AD<sup>c</sup> L al plu syr<sup>ptxt</sup>. + Xq.: ND\* E d e., τοῦ κωρ. ἴ. ἴ Xq.: BC<sup>vid</sup> min vg syr<sup>sch p</sup>, Überf... Gegen  
 These bin ich geneigt, der kürzesten Form den Vorzug zu geben. Tischendorfs Apparat ist insofern schlecht eingerichtet, als er den  
 Ausdruck teilt und zunächst die Zeilen für τοῦ κωρὸν bezw. τοῦ κ. ἴ, dann, davon getrennt, die für ἴησ. bezw. ἴ Xq. nennt; dabei  
 ist dann allerdings ἴησὺς Χριστὸς mit NB C<sup>vid</sup> D\* EP... besser bezeugt als ἴησ. mit AD<sup>c</sup> L al pler; nimmt man aber den Ausdruck  
 τοῦ κωρ. [ἴμ.] ἴησ. [Xq.] als ein Ganzes, so ergibt sich obige Gruppierung, die zu anderer Entscheidung führt. — A 10<sup>48</sup>. Von den  
 drei Lesarten 1. τοῦ κωρ.: HLP al pler, 2. ἴ Xq.: NABE min vg<sup>edd</sup> sah syr<sup>p</sup> + sch., 3. τοῦ κ. ἴ X: D min vg<sup>ele</sup> arm<sup>edd</sup> ist 2. die  
 älteste. — 3 R 7<sup>3</sup> ἀγὰς θεοῦ, ὁ ἐστὶν ἴησ. Xq. läßt an das Abendmahl denken, besonders, wenn man mit Bauer bei Siegmann 3. St.  
 ἀγάπην als "Agape" faßt. — D 14<sup>1</sup>. Beachte die Tautologie: κωρικὴ κωρὸν. Knopfs Erklärungen [bei Siegmann 3. St.] 1. κωρικὴ =  
 jüdisch, Gottestag, darum κωρικὴ κωρὸν = Tag des Herrn Christus [warum dann aber nicht κωρικὴ ἴησὺς (Χριστὸς)?], 2. Gegen-  
 satz gegen den Kaisertag [auch da ist κωρὸν gerade nicht kennzeichnend, außerdem heißt der Kaisertag nie κωρικὴ, sondern stets  
 Σεβαστή] befriedigen nicht. Der Ausdruck wird mit der Bezeichnung des Erhöhten als κωρὸς zusammenhängen. — 1 K 5<sup>4a</sup>. 1. τ. κωρ.  
 ἴησ.: A syr<sup>ptxt</sup>. 2. τ. κωρ. ἴ. ἴ Xq.: D\* EFGLP al omn<sup>vid</sup> e f g vg syr<sup>sch</sup> + p.  
 Eine Entscheidung zwischen den drei ersten Lesarten erscheint mir unmöglich. Tischendorfs Zeilenanordnung ist dieselbe wie oben gezeigt.  
 Es ist übrigens nicht sicher auszumachen, ob das „im Namen des Herrn Jesu“ zu παραδοῦναι oder συναθροῦναι ἑμὺν gehört (s. Sieg-  
 mann 3. St.).

### 31. Bekenntnis.

Jesus ist κύριος  
Χριστός:

vids, vide:

υἱὸς ἀνθρώπου. καὶ υἱὸς θεοῦ  
ins Fleisch gekommen

50096080

ὁ ἀληθινὸς θεός

mein Herr:

Ansätze zum ausführlicheren Bekenntnis von: 'IX δ κ η: 3E7<sub>2</sub> 18<sub>2</sub> [δ παδς η' I. δ Xq.] 20<sub>2</sub> (S1<sub>1b</sub> [δ κ η]).

Der Eine Herr und Grund. %: £4<sup>5</sup>. 'I X: 1K8<sup>6</sup>. 'I X: 1K3<sup>11</sup> £2<sup>20</sup> 1£2<sup>5</sup>\* (+ äwðð.) 3m7<sub>2</sub> pñ8<sub>2</sub>. X: 2K6<sup>15</sup> 1£146<sup>6A</sup>.

prädiagnostik:  $\%: 2K4_5$   $K2_6$   $A2_{30}$   $B5_{ab}$   $7_2$ . +  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ :  $A10_{80}$ .  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ :  $\xi5_8$   $\eta17_3$ .  $\sigma\omega\tau\eta\rho$ :  $\phi\eta3_{20}$   $A13_{29}$   $I34_{14}$ .  $\delta$   $\pi\alpha\iota\varsigma$   $\sigma\omega\nu$   $\gamma\acute{\iota}\chi$ :  $1G159_4$ .  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ :  $\xi5_8$   $\eta17_3$ .  $\sigma\omega\tau\eta\rho$ :  $\phi\eta3_{20}$   $A13_{29}$   $I34_{14}$ .  $\delta$   $\pi\alpha\iota\varsigma$   $\sigma\omega\nu$   $\gamma\acute{\iota}\chi$ :  $1G159_4$ .

[illegible]

## Bemerkungen.

R 10%. Varianten f. S. 120. — 3C 10. Beachte, wie der Dienstgebanke durchschlägt. — 2C 14. Zitat aus Mt 7. — 1C 26. + δ ἄν-  
θρωπος. — 3b 4. Wie Heile, so NABC al 25 vg sah cop arm aeth ..., KLP al plu syr<sup>bohl et p</sup> hinter δεσπότην ein "δεσπ" hinzu.

### 32. Allgemein.

$\% X: 1 p_{3_{15}}^*$

## Bemerkungen.

1 p 3<sup>15</sup>. *κρίνον-ἀνθάρα* ist Zitat aus Jes 8<sup>19</sup>. Es ist zu überlegen: Heiligt den Christus als Herrn in euren Herzen. Jeden-  
falls die Niederunterschiede des Ausdrucks von 168. Ähnlich 1 Kl 18.

33. Name.

τοῦ ἐνίου παίδος σου Ἰ: Α4<sup>90</sup>.

[illegible]

(Anrufer nennen: \* A 2<sub>91</sub> R 10<sub>18</sub> 2 T 2<sub>19b</sub> [= a.t.liche Zitate]. τ κ η' I X: 1 K 1<sub>2</sub> [ohne δ: κρρ.: 2 Q 2<sub>22</sub>]).

tragen:  $\times$ : (ppb 6<sub>8</sub>b.) X: 1p4<sub>14</sub> [B 19<sub>5</sub>  $\times$  = Gott].

etwas tun: p51. / I X vlod parodis; (JR int. c).  
 nagen: z: d121 (B11\*) \* I X: [(1K5aa K317\*) [(2Th36\*)].  
 nagen: z: d121 (B11\*) \* I X: [(1K5aa K317\*) [(2Th36\*)].

[illegible] $\mathfrak{Z}_n, \tau(\mathfrak{Z})$  durch  $\equiv$  bei der Nennung: 'I: Ph 210<sup>\*</sup>

Ὁνομα { geben für den Namen:  $\kappa$  I: (A 21<sup>13</sup>)  $\tau$ .  $\eta$ . I X: (H 15<sup>20</sup>); gerechtfertigt im Namen  $\tau$ .  $\kappa$ . I X: (I R 6<sup>11</sup>)  
 = glauben an den Namen  $\tau$ .  $\nu\lambda\omicron\delta$   $\tau$ .  $\theta$ . (1 J 5<sup>13</sup>); glauben dem Namen  $\tau$ .  $\nu\lambda\omicron\delta$   $\alpha\delta$ . I X: 1 J 3<sup>23</sup>  
 Person { etwas zumbildet dem Namen: I: (A 26<sup>9</sup> N); läßt den Namen:  $\tau$ .  $\kappa$ : (1 Cl 47<sup>7</sup> pp h 10<sup>8</sup>)  
 danken in dem Namen:  $\tau$ .  $\kappa$ .  $\eta$ . I X: (E 5<sup>20\*</sup>); allgemein: B 16<sup>8,7,8</sup>.

### Bemerkungen.

Zu den „Wunder“-Stellen: Daß in den Acta-Stellen  $\kappa\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$  zurücktritt, mag mit dem weniger häufigen Gebrauch von  $\kappa\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$  auf palästinensischem Boden zusammenhängen. — B 1<sup>1</sup>. Heltmüller a. a. O. S. 71: „unter Anrufung.“, aber dies *καλῶντες ἐν ὀνόματι* steht parallel dem paulinischen *ἀπαγγέλλω ἐν κ<sup>ο</sup>ρ<sup>ι</sup>ν<sup>ο</sup>*. — K 3<sup>17</sup>. Varianten f. Bem. zu Nr. 15. — 2 Th 3<sup>6</sup>. Vgl. die Parallelen ohne „ὀνομα“ Nr. 6<sup>9</sup>. — 1 K 1<sup>10</sup> statt *ἐν ὀνόματι*: *διὰ τοῦ ὀνόματος*, wie neben „ermahnen im Herrn“. E 4<sup>17</sup> „ermahnen durch unseren Herrn Jesu Christ.“ R 15<sup>30</sup> steht. — Ph 2<sup>10</sup>. Der geschichtliche Name wird genannt. — E 5<sup>20</sup>. Über den Gebrauch der vollen Bezeichnung Jesu bei der Wendung „Gnade ... Gottes durch [in] Jesus“ f. S. 154 f.

### 34. Jesus im Alten Testament.

Jesus wird im Alten Testament gefunden unter der Bezeichnung:

$\kappa$ : f. folgende Nummer.  $\nu\lambda\omicron\delta$  [ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ]: A 13<sup>33</sup> H 1<sup>2</sup>  $\times$  5<sup>5</sup>.  $\delta$   $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ : H 1<sup>8,9</sup>.

### 35. Das alttestamentliche Kyrios.

Paulus.  $\kappa$  in Zitaten = Gott: 1 K 2<sup>16</sup> 3<sup>20</sup> 14<sup>21</sup> 2 K 6<sup>17,18</sup> [+ *πατοκράτωρ*] R 4<sup>9</sup> 9<sup>28,29</sup> 10<sup>16</sup> 11<sup>3,34</sup> 12<sup>19</sup> 14<sup>11</sup> 15<sup>11</sup>.  
 " " " = Jesus: (2 Th 1<sup>9</sup> 2 K 3<sup>16</sup> 8<sup>21</sup> R 10<sup>13</sup> 2 T 2<sup>10b</sup> 4<sup>14</sup>).  
 " " " unbestimmt: (1 K 1<sup>31</sup> 10<sup>36</sup> 2 K 10<sup>17</sup> 2 T 2<sup>19a</sup>).

Anklänge an d. A. T. mit  $\kappa\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$ : (1 Th 4<sup>6</sup> [= Jes.] 2 Th 2<sup>18</sup> [= Jesus] E 6<sup>4</sup> [unbestimmt]).

Freies  $\kappa\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$  = Gott: 1 K 10<sup>9\*</sup>. Freies  $\kappa\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$  unbestimmt: (2 T 3<sup>11</sup> 4<sup>17,18</sup>).

Evangelien und Acta.  $\kappa$  in Zitaten = Gott: Mt 3<sup>3</sup> 4<sup>7</sup> [+  $\tau$ .  $\theta$ .  $\sigma\omicron\upsilon$ ] 10 [ $\tau$ .  $\theta$ .  $\sigma\omicron\upsilon$ ] 5<sup>33</sup> 21<sup>10,32</sup> 22<sup>37</sup> [+  $\tau$ .  $\theta$ .  $\sigma\omicron\upsilon$ ] 44<sup>23</sup> 23<sup>39</sup> 27<sup>10</sup>.  
 [+  $\tau$ .  $\theta$ .  $\sigma\omicron\upsilon$ ] 13<sup>35</sup> 20<sup>42a</sup> J 1<sup>23</sup> 12<sup>38</sup> 2<sup>2</sup>  $\times$  A 2<sup>26,34a</sup> 7<sup>39,49</sup> 15<sup>17,18</sup>.  
 $\kappa$  in Zitaten = Jesus: A 2<sup>34b</sup> [+ *τοῦ Δαυείδ*] Mt 22<sup>44</sup> +  $\mu\omicron\upsilon\upsilon$  = *Δαυείδ*, so auch: Mt 12<sup>36b</sup> Ec 20<sup>42b</sup>.  
 " " " unbestimmt: A 2<sup>20,21</sup>.

Anklänge an d. A. T. mit  $\kappa\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$ : Mt 1<sup>22</sup> Ec 1<sup>40,68</sup> [+  $\delta$   $\theta\epsilon\omicron\varsigma$   $\tau$  I Ier.] 7<sup>8</sup> 23<sup>3,24,26</sup> [9: *δόξα*] 39 19<sup>38</sup> 20<sup>37</sup> A 5<sup>9,19</sup> 7<sup>31</sup> 8<sup>26,39</sup>  
 11<sup>21a</sup> 12<sup>7,11,17,28</sup> (13<sup>10,11</sup>). Acta: meist ist  $\kappa$ . unbestimmt.

Freies  $\kappa\acute{o}\rho$ . = Gott: Mt 5<sup>10</sup> 13<sup>30</sup> Ec 1<sup>6,9,15,16</sup> [+  $\tau$ .  $\theta$ .] 17<sup>25,28,32</sup> [+  $\delta$ .  $\theta$ .] 38<sup>45,68</sup> 2<sup>9,15,23</sup> 5<sup>17</sup> A 1<sup>24</sup> 3<sup>20</sup> [4<sup>24</sup> *δέσποτα*] 4<sup>29</sup>  
 10<sup>33</sup>. — Mt (9<sup>38</sup>) 11<sup>26</sup> Ec 10<sup>(9)</sup> 21 A 17<sup>24</sup>.

" " unbestimmt: Als Einleitung zum  $\xi\lambda\iota\tau$ : *ἐνέταλται ἡμῖν ὁ κύριος*: A 13<sup>47</sup>.

Kath. Briefe und Apc. \* in Zittaten = Gott: Jac: 0!  $\bar{\eta}$  7<sub>31</sub> 8<sub>3.8.11</sub> 10<sub>16.30</sub> 12<sub>5.6</sub> 13<sub>6</sub> 1p 1<sub>25</sub>\* 3<sub>12</sub> 2 $\times$  Apc: 0! 1-3 $\bar{\zeta}$ : 0.  $\bar{\zeta}$  9 [?] 2p: 0.

= Jesus: ( $\bar{\eta}$  1<sub>10</sub> 1p 3<sub>15</sub>).

Anklänge an d. A. T. mit  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$ :  $\bar{\zeta}$ c: 0  $\bar{\eta}$ : 0 1p (2<sub>3</sub> =  $\bar{\zeta}$ ef.) Apc 15<sub>4</sub> \* = Gott.

$\acute{\nu}\acute{\omicron}\rho$ .  $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ : Apc 1<sub>8</sub> 4<sub>11</sub> 18<sub>22.5.6</sub>. +  $\delta$   $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\alpha\tau\acute{\omega}\rho$ : Apc 4<sub>8</sub> 11<sub>17</sub> 15<sub>3</sub> 16<sub>7</sub> 19<sub>6</sub> [+  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ ] 21<sub>33</sub>.

$\delta$   $\acute{\nu}\acute{\omicron}\rho$   $\eta\mu\epsilon\iota$ : Apc 11<sub>15</sub>.  $\delta$  \*  $\epsilon\tilde{\eta}\bar{\varsigma}$   $\gamma\tilde{\eta}\bar{\varsigma}$ : Apc 11<sub>4</sub>. - 1-3 $\bar{\zeta}$ : 0  $\bar{\zeta}$ d 14 2p 3<sub>8</sub>.

Freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Gott:  $\bar{\zeta}$ c 3<sub>9</sub> 5<sub>4.10.11</sub>\*  $\bar{\eta}$ : 0 1p: 0 Apc: 0  $\bar{\zeta}$ d 5 2p 2<sub>0.11</sub> 3<sub>9.10</sub>.

" " unbefimmt: [doch wohl = Gott!]  $\bar{\zeta}$ c 1<sub>7</sub> 4<sub>10.15</sub> 5<sub>7.8.14.15</sub>  $\bar{\eta}$ : 0 1p: 0 Apc: 0 1-3 $\bar{\zeta}$ : 0  $\bar{\zeta}$ d: 0 2p 3<sub>15</sub> [+  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ ].

1. Clemens. \* in Zittaten = Gott: 8<sub>3.4</sub> 2 $\times$  12<sub>5</sub> [ $\beta$   $\theta$ .] (13<sub>1</sub>) 15<sub>3</sub> 3 $\times$  16<sub>3</sub> 2 $\times$  17<sub>10.13.16</sub> 18<sub>15</sub> 21<sub>2</sub> 22<sub>1.6</sub> 2 $\times$  7<sub>8.9</sub> 23<sub>5</sub> 29<sub>2.3</sub> 34<sub>3.6</sub> [+  $\alpha\alpha\beta\alpha\omega\bar{\theta}$ ]. 39<sub>4</sub> 48<sub>2.3</sub> 50<sub>6</sub> 52<sub>3</sub> 53<sub>3.4</sub> 54<sub>3</sub> 56<sub>3.4.6</sub> 57<sub>6</sub>.

" " =  $\bar{\zeta}$ ef.: 0. unbefimmt: 0. Anklänge an das A. T. mit  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$ : 0.

Freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Gott. 33<sub>7</sub> 55<sub>5</sub>. - 60<sub>1</sub> 61<sub>1.2</sub>.  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$   $\pi\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$   $\alpha\alpha\omega\bar{\theta}$ : 64<sub>1</sub>.

" " unbefimmt: 2<sub>8</sub> 47<sub>7</sub>.

Ignatius hat kein alttestamentliches Zitat, keinen Anklang daran mit  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$ , kein freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Gott oder unbefimmt.

[Phil. 8<sub>1</sub> ist mit  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  wohl Jesus gemeint.]

Polab Phil:  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  in Zittaten: 0.

Anklang an das A. T. mit  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Jesus (10<sub>3</sub>\*) unbefimmt (11<sub>2</sub>).

Freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Gott: 6<sub>2b</sub> +  $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ . - Freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  unbefimmt (4<sub>1</sub>) 6<sub>2a</sub> (11<sub>4</sub>).

$\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  in Zittaten = Gott: 14<sub>3</sub> 2 $\times$  [eingeleitet:  $\eta$   $\theta\eta\theta\epsilon\iota\alpha$   $\epsilon\pi\alpha\delta$   $\nu\acute{\omicron}\rho\theta\omega$ , im Zitat [statt  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$   $\nu\acute{\omicron}\rho$ ,  $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\alpha\tau\acute{\omega}\rho$  nur

$\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$   $\nu\acute{\omicron}\rho$ . eben] (16<sub>7</sub>) [statt  $\eta\bar{\zeta}\epsilon\iota$   $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$   $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\mu\omicron\nu$  nur  $\eta\bar{\zeta}\epsilon\iota$   $\delta$   $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Jesus].

Anklang an das A. T. mit  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$ : unbefimmt: (4<sub>13</sub>).

Freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Gott: im Gebet: 10<sub>6</sub>. Freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  unbefimmt: 0.

Einführung eines Zitates mit  $\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu$  [ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ ]  $\delta$   $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Gott: 13<sub>3</sub> 17<sub>4</sub>. - Anklang an alttestamentliches  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$ : 0.

Freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  = Gott: 15<sub>4</sub>. Freies  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$  unbefimmt (14<sub>1.5</sub> [1K2<sub>3</sub>:  $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ !] 17<sub>6</sub> 2 $\times$ ).

2. Clemens.  $\acute{\nu}\acute{\omicron}\mu\acute{o}\varsigma$   $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\delta$   $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\alpha\tau\acute{\omega}\rho$ : 14<sub>1</sub>, vgl. Apc.

\* in Zittaten = Gott: 3<sub>1</sub> 2 $\times$  3 6<sub>1</sub> 8<sub>19.12b</sub> 9<sub>3</sub> 2 $\times$  (+  $\delta$   $\theta$ .  $\acute{\nu}$ .  $\beta\epsilon\gamma\omega$ .  $\acute{\nu}$ .) 11<sub>4</sub> [+  $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ] 12<sub>10a11a</sub> 14<sub>7</sub> [ $\kappa$ .  $\delta$   $\theta$ .  $\sigma\omicron\nu$  =

Jesus, so auch] 14<sub>8</sub> 2 $\times$  15<sub>4b</sub> 19<sub>5</sub>.

" " = Jesus: 6<sub>18a</sub> 7<sub>9</sub> 12<sub>10b</sub> (11b).

" " = Jesus: 6<sub>18a</sub> 7<sub>9</sub> 12<sub>10b</sub> (11b).

" " = Jesus: 6<sub>18a</sub> 7<sub>9</sub> 12<sub>10b</sub> (11b).

" " = Jesus: 6<sub>18a</sub> 7<sub>9</sub> 12<sub>10b</sub> (11b).

" " = Jesus: 6<sub>18a</sub> 7<sub>9</sub> 12<sub>10b</sub> (11b).

Freies *κένος* = Gott: 12<sub>6</sub> 15<sub>4a</sub> 18<sub>2</sub>.

" " unbefüllt (13.4.6 21 4<sub>13.13</sub> 53 6<sub>10b14b15.19</sub> 71) 8<sub>7</sub> 9<sub>2b</sub> (10<sub>3a</sub> b c 10<sub>10</sub> 11 a b c 13 11<sub>1</sub> 15<sub>7</sub> 16<sub>5b</sub> 7.8b 10 19<sub>2.9</sub> 21<sub>1</sub>) 21<sub>3</sub> (6.9). [Beachtenswert ist das moralisierende *κένος*!]

Die Stellen von Pastor Hermae zu nennen, ist zwecklos. Das Nützige siehe im Text.

### Bemerkungen.

Wendungen wie λέγει [ο] *κένος* sind als Zitate betrachtet, auch wenn sie gerade an der betreffenden Stelle nicht stehen. — 1 K 10<sub>8</sub>. τὸν *κένον*: NBCEP min syr p<sup>mg</sup> cop<sup>cod</sup> arm aeth Väter. τὸν *Χένον*: DEFGKL al pler it vg syr sch + p<sup>txt</sup> sah cop<sup>vi</sup> Men... τὸν *θεόν*: A 2. τὸν *Χρ.*: Angleichung an 4? Darum siehe ich τὸν *κένον* vor. — 1 P 1<sub>28</sub>. Troß 25b braucht man 25a *κνρ.* nicht = *Jesus* zu fassen. — Jc 5<sub>11</sub>. Kein genaues Zitat. P Ph 10<sub>8</sub>. Dgl. Bauer bei Siegmann 3. Jgn. Trall. 8<sub>2</sub>. — Von den Barnabas-Stellen sind alle die in der Beziehung des *κένος* unbefüllt, bei denen nicht eine sichere Deutung streng beweisbar ist, wie 3. B. 3<sub>1.8</sub>, wo 3<sub>6</sub> auf das Zitat zurückführt mit ... ὁ μακρόθυμος προσέλεψας ..., ὃν [sc. τ. *λαόν*] ἠκολούσαν ἐν τῷ ἡγαπημένῳ αὐτοῦ, προεφάρωνεν. 6<sub>12</sub>: wegen ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν. 15<sub>4</sub>: wegen 8: ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ. 6<sub>18a</sub> ist der, der im Zitat spricht, *Jesus*.

### 36. *Κένος*, *Χένος* = *Μεσσίας*. *κένος* mit *Genitiv*.

a) *Κένος* = Anrede an *Jesus* [außer den Ev.]: A 1<sub>6</sub> 7<sub>60</sub> 9<sub>4.10b13</sub> 22<sub>8.10a19</sub>. *κένος* Ἰησοῦ: A 7<sub>59</sub> (Apc 22<sub>20</sub>).  
b) *Χένος* = *Μεσσίας*: Mt 1<sub>18.17</sub> 2<sub>4</sub> 11<sub>3</sub>\* 16<sub>18</sub> || Mc 8<sub>29</sub> || Lc 9<sub>20</sub> (|| J 11<sub>27</sub>) Mt 16<sub>20</sub> 22<sub>42</sub> || Mc 12<sub>85</sub> || Lc 20<sub>42</sub> Mt 23<sub>10</sub> 24<sub>6.28</sub> || Mc 13<sub>21</sub> Mt 26<sub>63</sub> || Mc 14<sub>61</sub> || Lc 22<sub>67</sub> (|| J 10<sub>24</sub>) Mc 15<sub>32</sub> || Lc 23<sub>35.39</sub> Lc 21<sub>1.26</sub> 3<sub>15</sub> 4<sub>41</sub> 23<sub>2</sub> 24<sub>26</sub> J 1<sub>41</sub> 4<sub>25.30</sub> 7<sub>26.27.31.41.42</sub> 9<sub>22</sub> 12<sub>84</sub> 20<sub>31</sub> (R 9<sub>5</sub>) A (23<sub>1.36</sub> 3<sub>18</sub>) 4<sub>20</sub> (5<sub>42</sub> 8<sub>5</sub>) 9<sub>22</sub> 17<sub>2</sub> 20<sub>2</sub>\* (18<sub>5.23</sub>) 26<sub>38</sub> (Apc 11<sub>15</sub> 12<sub>10</sub> 20<sub>4</sub>) 8 (1 J 2<sub>22</sub> 5<sub>1</sub> 1 Cl 17<sub>1</sub> 42<sub>1.2a</sub>) B 12<sub>10.11</sub>.

c) *Κένος* mit *Genitiv*. τῆς δόξης (1 K 2<sub>8</sub>) + καὶ πάσης χάριτος: (B 21<sub>9</sub>) τῆς εἰρήνης: 2 Th 3<sub>10a</sub>. τῶν κνρῶν (Apc 17<sub>14</sub> 19<sub>16</sub>). τῆς πηγῆς (τοῦ πνεύματος) (B 1<sub>3</sub>). πάντων: R 10<sub>13</sub> A 10<sub>36</sub>. πάντος τοῦ κόσμου (B 5<sub>5b</sub>) = Gott: τῶν κνρῶνόντων: 1 Cl 6<sub>15</sub>. τοῦ οὐρανοῦ κ. τῆς γῆς: Mt 11<sub>35</sub> || Lc 10<sub>21</sub> (A 17<sub>24</sub> Apc 11<sub>4</sub>). τοῦ θερισμοῦ: Mt 9<sub>38</sub> || Lc 10<sub>2</sub>. πάσης σαρκός: (1 Cl 64<sub>1</sub>).

### Bemerkungen.

Mt 11<sub>2</sub>: statt τ. *Χένον*. lesen D al 20 syr<sup>cu</sup> aeth<sup>rom</sup>; τ. *I*. Dgl. Klostermann bei Siegmann 3. St. — A 17<sub>3b</sub>: Lesarten f. bei Nr. 12.



## Exkurs II.

(Zu S. 167.)

### Bezeichnet *κύριος* im Urchristentum die Kultgottheit?

Diese Frage ist von Bouffet mit einer eingehenden Begründung in seinem „*Kyrios Christos*“ bejaht worden.<sup>1)</sup> Wir beschäftigen uns im folgenden nur mit ihm.

Durch Betrachtung einzelner Stellen, die von Paulus aus dem Sprachgebrauch der Urgemeinde übernommen sein sollen, sucht Bouffet vorpaulinischen Sprachgebrauch festzustellen. Eine der Hauptstellen ist für ihn 1. Kor. 12: *ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Diese Wendung findet sich mehrfach stereotyp, darum ist der Schluß erlaubt, daß Paulus sie übernommen hat. „Den Namen des Herrn anrufen“ weist dabei unmittelbar auf Gemeindegottkult. Gerade dies aber muß erst bewiesen werden. Die von Bouffet genannten Stellen weisen auf das Gegenteil hin. Röm. 10<sup>13</sup> f. sollte doch wohl deutlich sein, daß hier kein kultisches *ἐπικαλεῖσθαι* vorliegt. Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden, jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zuschanden. Da handelt es sich nicht um die Gemeinde, sondern um die, die den Herrn um Rettung anrufen und die durch die Hilfe des Herrn erst Christen werden. Paulus denkt nicht an eine jüden- oder heidenchristliche Gemeinde, sondern an einen Juden und an einen Heiden, dessen Gebet der Herr erhört. Mehr könnte für Bouffet 2. Tim. 2<sup>22</sup> sprechen. Da ist die „Anrufung des Herrn aus reinem Herzen“ Bezeichnung wahrer Christen. Aber deutet nicht der Zusatz „aus reinem Herzen“ an, daß nicht einfach an die versammelte Gemeinde und ihren Kult gedacht ist, denn was sollte sonst der Zusatz? Er scheidet vielmehr die, die sich zur Gemeinde rechnen und also am Kult teilnehmen, aber sich so nur äußerlich zur Gemeinde halten, von denen, die auch am Kult teilnehmen, aber das weitere Kennzeichen haben, daß sie den Herrn aus reinem Herzen anrufen. Act. 9<sup>14. 21</sup> gibt uns keinen Fingerzeig zur Entscheidung der Frage. Zu Act. 2<sup>21</sup> sagt Bouffet:<sup>2)</sup> „Dieser Name hat sich im Zeitalter des Paulus schon derart festgesetzt, daß man die bekannte Joellestele: ‚jeder, der den Namen des Herrn (Jahves!) anruft, wird gerettet werden‘ (35) ganz unbefangen auf die Christengemeinde anwandte.“ Aber hier liegt ein Irrtum vor. Dieser Vers wird nicht auf die Gemeinde angewandt, sondern wird denen, die noch nicht Christen sind, als Verheißung mitgegeben. Das zeigt, daß das Anrufen des Namens des Herrn, individuell gesagt, am Anfang des Christenlebens stand. Dann geht es auch weiter als persönliches Anrufen durch das ganze Leben des Christen hindurch. Nun soll damit nicht gesagt werden, daß die Gemeinde nicht auch den Namen des Herrn Jesus anrief, unter Anrufung des Namens zusammenkam. Daß dies doch der Fall war, zeigt

<sup>1)</sup> S. 84—90.

<sup>2)</sup> Kpr. Chr. S. 85.

1. Kor. 5<sup>4</sup>; aber das berechtigt nun nicht, jedes Anrufen auf Gemeindegott zu beziehen.

Dann soll das Bekenntnis auf den Kult deuten. Aber Röm. 10<sup>9</sup> ist ebenso individuell, wie die oben genannten Stellen V. 11 u. 13 desselben Kapitels. Paulus zitiert: „nahe ist das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen. Und so verkünden wir,“ fährt Paulus fort (8b), „denn wenn du bekennst mit dem Mund: Herr ist Jesus und glaubst in deinem Herzen . . ., so wirst du selig.“ So sagt die Glaubensgerechtigkeit (V. 6).<sup>1)</sup> Sie sagt es ganz persönlich, es ist eine Verkündigung an Juden und Heiden, eine Einladung zum Glauben und nicht zum Kult.

Dann verweist Bouffet auf Taufe und Abendmahl. Er macht darauf aufmerksam,<sup>2)</sup> daß die Taufe eine solche auf den Namen des Herrn Jesus war. Das könne man 1. Kor. 1<sup>13</sup> zwischen den Zeilen lesen. Aber ob es nun gerade eine Taufe auf den Namen des Herrn Jesus gewesen ist, das kann man nicht zwischen den Zeilen lesen. Das Ergebnis unserer Besprechung spricht dagegen. Daß überhaupt bei der Taufe der Name des Herrn genannt wurde, braucht nicht auf den Kult zurückgeführt zu werden, denn *κύριος* drückt das aus, was Jesus für den Täufling bedeutet. Wenn Eph. 5<sup>14</sup> an die Taufe denkt,<sup>3)</sup> ist es doppelt auffällig, daß *Χριστός* gebraucht wird.

Mit dem Abendmahl steht es auch nicht so, wie es nach Bouffet scheinen möchte. Ein eschatologisches Moment führte, wie wir gesehen haben, zum Gebrauch des *Kyrios*-Ausdrucks, nicht der Kult. Auch zeigen die Zeugnisse der urchristlichen und apostolischen Schreiber keinen einheitlichen Gebrauch von *κύριος* beim Abendmahl, vgl. S. 165 ff.

Dann kommt Bouffet auf das Gemeindegebet zu sprechen. Es war wohl meist an Gott gerichtet. Daß Paulus 2. Kor. 12<sup>8</sup> zu dem Herrn bete, komme daher, daß es sich um ein privates Gebet handele. Aber da erhebt sich sofort die Frage: wenn dies ein Privatgebet ist (was wir nicht abstreiten wollen), wie kommt es denn, daß Paulus hier den Kulturausdruck *κύριος* gebraucht? Zu den weiteren von Bouffet angeführten Stellen ist zu bemerken: warum soll Kol. 3<sup>17</sup> und Eph. 5<sup>20</sup> an den Kult denken? Kol. 3<sup>17</sup> soll sich *λόγος* auf den Gemeindegottesdienst beziehen, für *ἔργον* gibt Bouffet zu bedenken, ob es sich nicht in erster Linie auf die Wunderwerke bei dem Gottesdienst bezieht. Aber wäre dann nicht die Mahnung des Apostels überflüssig? Gerade bei dem Bild, das uns Bouffet von dem magischen Gebrauch des Namens beim Kult macht, wäre es merkwürdig, wenn Paulus erst noch mahnen müßte, bei den Wundern den Namen Jesu auszusprechen. Kol. 3<sup>17</sup> scheint mir Neuaufnahme des Satzes, ein allgemeinerer Gedanke zu sein, so daß er über das in V. 16 Gesagte hinausgeht und mahnt: tut bei allen Gelegenheiten alles im Namen des Herrn Jesu.<sup>4)</sup> Auch Eph. 5<sup>20</sup> deutet über den Gemeindegottesdienst hinaus.

<sup>1)</sup> Vgl. Zahns Kommentar 3. St. <sup>2)</sup> a. a. O. S. 85. <sup>3)</sup> S. Liegmann 3. St.

<sup>4)</sup> Nach Ewald ist vielleicht die richtige Lesart: *Ἰησ. Χρ.* (mit ACDFGg). *κυρ.* *Ἰησ.* liest B.; *κυρ.* *Ἰησ. Χρ.*: N und andere. Die Syrer haben *κυρ.*

Dann führt Bouffet den Exorzismus im Namen Jesu an. Zwar Paulus habe sich davon ziemlich frei gehalten. Auffallend ist Act. 19<sup>13</sup>. Lukas berichtet, die Söhne des Skeuas nannten den Namen des *κύριος Ἰησοῦς* mit den Worten: ich beschwöre dich bei dem Jesus (ohne *κύριος*!), den Paulus verkündet. Und der Dämon erkennt auch in dieser Formel, wer gemeint ist. Also kommt es bei dem Exorzismus auf den Titel *κύριος* nicht an.<sup>1)</sup> Act. 9<sup>34</sup> heißt es einfach: Jesus Christus heilt dich. Also wird bei den Wundern „im Namen Jesu“ nicht in besonderem Maße der *Κυριος*-Ausdruck verwandt. Auch vollziehen sich die Heilungen nicht in erster Linie im Gottesdienst (gegen Bouffet).

Dann bleibt noch ein Gebiet, wo Bouffet an den Gemeindegottesdienst denkt. Er weist hin auf Ausdrücke, wie: danken durch Jesus Christus, Röm. 1<sup>8</sup> (also ohne *κύριος*), ermahnen durch den Namen usw.<sup>2)</sup> Auch da haben wir schon erklärt, warum die Formeln mit „unser“ häufiger auftreten. Daß der Gruß „im Herrn“ auf Sprachgebrauch des Gottesdienstes zurückgeht, wie Bouffet meint, vermag ich nicht einzusehen. Auch ist „in Christus reden“ 2. Kor. 2<sup>17</sup> 12<sup>19</sup> Röm. 9<sup>1</sup> kein aus dem Kult entlehnter Sprachgebrauch. Es ist so persönlich wie möglich.

So sehen wir, daß der *Κυριος*-Ausdruck mit dem christlichen Kult an und für sich nichts zu tun hat.

## Exkurs III.

(Zu S. 213.)

### *Κύριος* in den apokryphen Evangelien.

Wie das Ägypterevangelium von Jesus geredet hat, kann man aus den bei Preuschen mitgeteilten Stellen aus Clemens Alexandrinus nicht ersehen. Wohl aber haben wir ein Zitat aus dem Hebräerevangelium: *Ecce mater domini ... factum est, cum ascendisset dominus de aqua...*<sup>3)</sup> Es scheint fast, als ob die Stelle: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα* im Hebr. vom *σωτήρ* gesagt ist, denn Origenes zitiert es mit der Einleitungsformel: *ἐνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν* und Hieronymus: in quo (Hebr.-Ev.) ex persona salvatoris dicitur ..., ebenso an einer andern Stelle: *salvator inducitur dicens...* Aber derselbe Hieronymus sagt an einer weiteren Stelle bei demselben Zitat:<sup>4)</sup> *dominus loquitur...* Dann sagt das Evangelium bei der Antwort auf des Petrus Frage, ob er

*ἡμῶν Ἰησ. Χρ.* Gerade weil die Form ohne *κύριος* für Paulus auffällig ist, kann sie echt sein.

<sup>1)</sup> Vgl. Act. 3<sup>6</sup> 4<sup>10.30</sup>. <sup>2)</sup> a. a. O. S. 87<sup>1</sup>.

<sup>3)</sup> Preuschen, Antilegomena. Gießen 1905. S. 4.

<sup>4)</sup> Alles bei Preuschen, a. a. O. S. 4 f.

siebenmal vergeben sollte: respondit dominus et dixit ei (Matth. hat an der Stelle: Jesus).<sup>1)</sup> In der Geschichte vom reichen Jüngling: et dixit ad eum dominus<sup>2)</sup> (in der Erweiterung des Hebr.-Evang.) und nach der Auferstehung: dominus autem ... qua biberat calicem domini... ait dominus.<sup>3)</sup>

Im Ebioniten-Evang. fragt Johannes: σὺ, τίς εἰ, κύριε<sup>4)</sup> (eine Handschrift hat κύριε nicht). Dann bittet Johannes: ich bitte dich, κύριε, taufe mich. Später: es war ein Mann mit Namen Jesus.<sup>5)</sup>

Das Naassener-Evang. hat vielleicht öfter ὁ σωτήρ. Hippolyt berichtet jedenfalls: <sup>6)</sup> περὶ τούτου λελέχθαι τὸ ὑπὸ τοῦ σωτήρος λεγόμενον· τί με λέγεις ἀγαθόν. [Serier: <sup>7)</sup> τοῦτο, φησιν, ἐστὶ τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ σωτήρος· εἰ μὴ πλὴντέ μου τὸ αἷμα und <sup>8)</sup> διὰ τοῦτο, φησὶ, λέγει ὁ Ἰησοῦς.

Das gnostische Philippus-Evang. aus dem 4. Jahrh.: <sup>9)</sup> ἀπεκάλυψε μου ὁ κύριος, τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν...

Das Petrus-Evang. hat immer in der Erzählung κύριος. Die Feinde Jesu läßt es andere Bezeichnungen gebrauchen: Sohn Gottes; König Israels.

Das Evangelien-Fragment von Saïum: [εἶπεν ὁ] [κύριος].<sup>10)</sup>

Die Stücke aus den POx. haben stets Ἰησοῦς.<sup>11)</sup> Die Petrus-Apokalypse<sup>12)</sup> hat ebenfalls ständig κύριος.

Das Kernigma Petri verwendet κύριος für den geschichtlichen Herrn. Sonst erscheint aber bei ihm auch (Ἰησοῦς) Χριστός: οὗτις εἰς θεός ἐστιν διὰ [τῆς τοῦ Χριστοῦ] πίστεως. Die Bücher der Propheten ... „τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων... θεόν, διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι.<sup>13)</sup>

Die Kindheitsevangelien scheuen sich aus leicht begreiflichen Gründen, von dem Kinde Jesus als von „dem Herrn“ zu reden. Doch hat das Evang. Thomae graecum I, 1: <sup>14)</sup> παιδικὰ καὶ μεγαλεῖα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, sonst einfaches Ἰησοῦς, „das Kind“ oder „das Kindlein Jesus“.

Wir sehen also, wie sich κύριος für den geschichtlichen immer weiter ausbreitet.

<sup>1)</sup> Preuschen a. a. O. S. 5.

<sup>2)</sup> Ibid. S. 6, Nr. 11. <sup>3)</sup> Ibid. S. 7, Nr. 18.

<sup>4)</sup> Ibid. S. 10, Nr. 4. <sup>5)</sup> Ibid. Nr. 5.

<sup>6)</sup> Phil. V 7. p. 142<sup>20</sup> = Preuschen S. 11, Nr. 2.

<sup>7)</sup> Ibid. Nr. 3. <sup>8)</sup> Ibid. S. 12, Nr. 5. <sup>9)</sup> Ibid. S. 13.

<sup>10)</sup> Ibid. S. 19. <sup>11)</sup> Ibid. S. 43.

<sup>12)</sup> Klostermann in Siegmans kleinen Schriften, Apokryphen I S. 8 ff.: II, 4. III, 6. V, 15. 19. 20.

<sup>13)</sup> Ibid. S. 15, 2—4. <sup>14)</sup> ed. Tischendorf, Leipzig, <sup>2</sup>1876.

## Erkurs IV.

(Zu S. 231.)

### Zur Methode der Gleichnis-Auslegung.

Im Gefolge von Jülichers Gleichnistheorie ist man vielfach geneigt, bei Jesu Gleichnissen Bildhälfte und Sachhälfte scharf zu trennen und kleine Züge der Bildhälfte für Schmuck und für die Deutung unwesentliche Ausmalung anzusehen. Ganz menschliche Verhältnisse seien es, die Jesus schildere; nur ein Ding sei es, das er lehre. Wenn das stimmt, dann sind die „eschatologischen“ Gleichnisse keine solchen. So vermutet Jülicher als den Kern des Gleichnisses Matth. 24<sup>45/51</sup> „ein reines Gleichnis, durch welches Jesus seine Jünger zu treuester Erfüllung ihrer Pflichten gegen Gott anspornte, indem er ihnen die Belohnung eines in hoher Vertrauensstellung von seinem Herrn zuverlässig erfundenen Sklaven und die ebenso schwere Bestrafung eines auf schlechten Wegen ertappten schilderte, um sie aus diesen Fällen eine Regel für ihr Verhalten entnehmen zu lassen.“<sup>1)</sup> Seit 1904 ist gegen Jülicher Siebig aufgetreten, der seinem „Die Gleichnisse Jesu“, Tübingen 1912, den Untertitel gibt: „... eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers“. Auch Kittel<sup>2)</sup> kann nicht mit Jülicher mitgehen. Der springende Punkt liegt einmal in der Frage der Verwendung der sogenannten Metaphern. Hat Jesus in den Gleichnissen einzelne Motive so gewählt, daß sie sofort einen Fingerzeig für die Sachhälfte geben? Wenn er vom „König“ spricht, hat er damit schon den Wink gegeben, daß die Sachhälfte irgendwie mit Gott zu tun hat? Solcher Metaphern zählt J. Weiß<sup>3)</sup> eine Reihe auf: der Vater, der König, der Herr, der Weinberg, der Feigenbaum. Doch liegt nicht nur hierin der Punkt, worauf es ankommt. Jülicher<sup>4)</sup> leugnet die Existenz von Mischformen nicht, ebenso wenig wie die Möglichkeit des Gebrauchs der Metapher oder der Allegorie bei Jesus. Aber eine solche Beeinträchtigung des Wesens, der reinen Form des Gleichnisses will er einem Meister der parabolischen Rede wie Jesus nicht gerne zutrauen. Er schreibt: „Vor dem Mißverständnis aber, als wenn ich eine Verunreinigung des Gleichnisses darin sähe, daß die einzelnen Züge in der Bildhälfte in einer gewissen Selbständigkeit mithelfen, den Grundgedanken zu veranschaulichen, wie beim Gleichnis vom viererlei Acker oder der Unterstellung, als wenn ich nur ungern oder gezwungen die Deutbarkeit von solchen Einzelzügen zugestände, sollte mich die Lektüre des 2. Teils der ‚Gleichnisreden Jesu‘ und der Groß der echten Puristen über diese meine Nachgiebigkeit oder Inkonsequenz geschütt haben.“<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. I<sup>2</sup>, II, 1899, Tübingen. S. 161.

<sup>2)</sup> Kittel, Jesus und die Rabbinen. Bibl. Zeit- u. Streitfragen IX, 7.

<sup>3)</sup> RGG III Sp. 2181.

<sup>4)</sup> Theol. Lit.-Ztg. 1904, Sp. 704, bei der Besprechung des Siebig'schen Buches. <sup>5)</sup> Ibid. Sp. 705.



Andrews und Vos ziehen aus den Gleichnissen, in denen die Gestalt des Herrn der Knechte vorkommt, Folgerungen für den Sprachgebrauch der Jünger.

Der springende Punkt ist ein anderer. Wir müssen fragen, ob nicht die ganze Art, das Bild zu erzählen, dem Zweck des Gleichnisses angepasst ist. In diesem Fall müssen wir den Einzelzügen der Gleichnisse größere Aufmerksamkeit schenken. Am deutlichsten wird das, was ich meine, durch Gegenüberstellung der beiden Gleichnisse Luk. 7<sup>40—48</sup> und Matth. 18<sup>23—35</sup>. In letzterem Gleichnis kann man es erstaunlich finden, daß ein Knecht seinem Herrn 10 000 Pfund,  $4800 \times 10\,000$  Goldmark schuldig ist.<sup>1)</sup> Will Jesus nur malen, nur erzählen, nur Alltagsverhältnisse schildern, dann hätte er diesen unwahrscheinlichen Zug nicht hereingebracht; 100 Pfund hätten auch schon als Gegensatz zu 100 Groschen genügt. Daß Jesus gar nichts am Übertreiben liegt, zeigt das andere erwähnte Gleichnis, wo die Spannung zwischen beiden Schuldsummen nur 10:1 ist. Woher kommt diese Verschiedenheit? Einfach daraus, daß Jesus bei den Gleichnissen schon die Sache im Auge hat. Im Gleichnis vom Schalksknecht will er dem Petrus sagen: wenn dir deine Schuld gegen Gott erlassen ist, die riesenhafte, wie kannst du dann wegen der Kleinigkeit, die du deinem Nächsten vorzuwerfen hast, diesen würgen? Schuld gegen Gott, Vorwurf gegen den Nächsten: ein ungeheurer Unterschied. Da ist das Verhältnis von 10 000 Pfund zu 100 Groschen gerade recht. Menschlicher, alltäglicher wird dadurch das Gleichnis nicht. Die Jünger werden sich zuerst darüber gewundert haben. Das sollen sie aber. Sie sollen nachdenken, — erschrecken, es soll ihnen die Schwere der Schuld gegen Gott daran deutlich werden. In dem Lukas-Gleichnis aber handelt es sich nicht um Schuld gegen Gott und Vorwurf gegen den Nächsten, sondern beide Schuldner sind demselben Herrn schuldig, und ihre Schuldsummen sind nicht so sehr verschieden. Wiederum ist dieser Zug mit weiser Absicht gewählt. Die Sünderin, die vor Jesu Füßen lag, mochte der Pharisäer wohl eher mit einer Magd, die 10 000 Pfund schuldig ist, verglichen haben; er wird in Nachdenken versunken sein, als ihm klar wurde, daß der Unterschied in der Größe der Schuld, die sie und er Gott schuldig waren, gar nicht so sehr groß war. Auch das Gleichnis Luk. 14<sup>16 ff.</sup> wird die Zuhörer befremdet haben. Es ist an ihm sehr viel Auffallendes. Alle geladenen Gäste haben Entschuldigungen. Nun ist die richtige Auslegung nicht einfach die, daß man sagt: das Gastmahl ist ..., der Diener ist ..., das Heiraten bedeutet ..., der Zorn bedeutet ... Die einzelnen Züge der Geschichte sollen vielmehr in den Zuhörern bestimmte Gefühle, bestimmte Gedanken auslösen. Es ist nicht umsonst, daß Jesus sagt *δεῖπνον μέγα*. Es ist viel Arbeit damit verbunden. Der Herr hat nun gern, daß viele Gäste kommen. Dem Hausherrn, der selbst Jesus eingeladen, stand vielleicht vor Augen die

<sup>1)</sup> Auch Klostermann bei Lietzmann zu Matth. 18<sup>24</sup> findet die Höhe der Summe auffällig.

Arbeit, die Ausgaben, das Warten auf das Kommen der Gäste. Sobald er nun begriff, was das Gleichnis sollte, übertrug er unwillkürlich seine Arbeit, seine frohe Erwartung auf die Sache: da sah er dann auf einmal, wie Gott Israel eingeladen, was das heißt, daß er also wartet mit froher Erwartung, daß die Gäste kommen. Dann kommen ihm auf einmal all die Entschuldigungen schal, nichtig vor. Dann wußte und sah er auf einmal die Ausreden, mit denen Jesus und sein Ruf abgelehnt wurde, fühlte sich selbst getroffen. Selig ist, wer das Brot ißt im Reich Gottes, hatte einer gerufen. Das Gleichnis lenkt unwillkürlich die Blicke auf die Möglichkeit, die Einladung zum Reiche Gottes abzulehnen. Dann ward der Hausherr zornig, heißt es im Gleichnis. Wieder dachte der Gastgeber an sich. Dachte daran, wie enttäuscht er gewesen wäre, wenn alle abgesagt hätten. Gott ist nicht nur enttäuscht, er wird zornig. Dem mußte er recht geben. Was nun? Hätte der Gastgeber sich Arme eingeladen? Vielleicht nicht; dann ermißt er daran die Güte Gottes. Oder hätte er ebenso gehandelt? Dann versteht er auf einmal Jesu Wirken, der die Armen und Zöllner ruft. Nicht, um einen Gedanken klar zu machen, dient diese liebevolle Ausmalung der Einzelheiten mit der Phantasie und Anschaulichkeit eines Dichters, sondern auch sie steht im Dienst der Sache, ist wesentlich für die Deutung.<sup>1)</sup> Damit verfallen wir nicht ins Allegorisieren, denn die Anschaulichkeit bleibt gewahrt, vielmehr dient Zug um Zug der Handlung der Deutung. Jede Handlung im Bilde erläutert eine Handlung in der Sachhälfte: die Freude des Einladenden, seine Enttäuschung und seinen Zorn.<sup>2)</sup> Und wenn einer sich durch das Gleichnis getroffen fühlte und sagte: ich gleiche dem, der um eines Ackers willen die Einladung zum großen Mahl verachtete, denn ich habe Jesu Botschaft um allerlei geringer Dinge willen ausgeschlagen, dann dürfen wir ihn nicht beruhigen mit der Mitteilung, er sei am Allegorisieren, Jesu Gleichnis wolle nur zeigen, wie Jesus Zöllner einlade, sondern müssen ihm sagen, daß er das Gleichnis so anwende, wie es angewandt werden soll.

Sehen wir uns nunmehr unter dem aufgestellten Gesichtspunkt verschiedene Gleichnisse an, in denen ein „Herr“ von „Sklaven“ vorkommt.

Matth. 24<sup>46/51</sup> stößt Jülicher sich an verschiedenen Zügen, in denen er das Hinüberspielen in die Allegorie, als Folge der Tätigkeit der Evangelisten, finden will. Der Knecht wird selig gepriesen! Selig? Warum denn? Ein gewöhnlicher Sklave wird durch das lange Ausbleiben seines Herrn noch nicht untreu, selig braucht er infolge dessen bei der Wiederkunft des Herrn nicht gepriesen zu werden. Auch die Strafe liegt nicht in der Vollmacht eines jüdischen Sklavenherrn. Seine Deutung dieses Gleichnisses haben wir

<sup>1)</sup> Die im Text gegebene Ausmalung der Wirkung des Gleichnisses soll nur Beispiel, Erläuterung sein, über den „Rahmen“ des Gleichnisses soll damit kein Urteil gefällt sein.

<sup>2)</sup> Was hier gesagt ist, braucht sich nicht auf alle Gleichnisse zu beziehen.

schon oben mitgeteilt. Seine Einwände gegen die überlieferte Form scheinen mir aber zu einer Entleerung des Gleichnisses zu führen, wenn es nach ihnen neu aufgebaut werden sollte. Er muß nicht nur die Strafe mildern, sondern auch die Belohnung. Aber mögen die Zuhörer erstaunt gewesen sein über die große Erhöhung und über die Seligpreisung, wie sie erstaunt gewesen sind darüber, daß alle geladenen Gäste in dem anderen Gleichnis ablehnten, sie konnten sich es doch vorstellen, konnten sich also mit dem treuen Sklaven freuen und mit dem untreuen Knecht fürchten, und das ist das Ziel des Gleichnisses. Ob Luk. in seiner Wiedergabe des Gleichnisses Luk. 12<sup>43/46</sup> durch den Unterschied der Stellung des *οἰκονόμος* zu den anderen Sklaven eine Anspielung auf die Gemeindeverhältnisse der Urchristenheit hineingetragen hat, erscheint mir recht fraglich, da ja auch nach Matth. der *δοῦλος* über den *συνδουλοι* steht. Ob Luk. ferner dieses Gleichnis erst mit <sup>41</sup> verbunden hat, weiß ich auch nicht; dafür, daß die Verbindung die ursprüngliche Aufeinanderfolge der Frage und des Gleichnisses wiedergibt, spricht, daß Jesus keine direkte Antwort auf die Frage gibt und sie doch durch das Gleichnis beantwortet: „andere gehen dich, Petrus, nichts an, sei du treu!“

Zu Luk. 12<sup>35/38</sup> bemerkt Jülicher, daß u. a. das „Anklopfen“ noch ein alter Zug sei, der der Allegorisierung widerstände, <sup>37</sup> aber weise deutlich auf das messianische Mahl hin, das Jesus den Seinen bereite. Doch ist nach Siebig dieser Zug nicht auffallend. Er sagt: <sup>1)</sup> „Wer rabbinische Dinge kennt, weiß, daß von Rabban Gamli'el II überliefert wird, er habe die anderen Rabbinen selber bei Tisch bedient. Es gilt das als eine besondere Freundlichkeit und als ein Beweis demütiger und liebenswürdiger Gesinnung, als eine Äußerung der Verehrung den Gästen gegenüber... Als Jude sagt eben Jesus nicht einfach: „wie wird sich der Herr über seine wachsamten Knechte freuen!“, sondern er führt gleich anschaulich und konkret all das an, was die Freude des Herrn in Handlungen ausdrückt.“ Die allegorische Deutung auf das messianische Mahl ist der konkreten Angaben wegen schwierig, diese entsprechen aber der Redeweise Jesu, darum werden diese Züge nicht später erfunden sein.

Mark. 13<sup>33/37</sup> bietet, als Gleichnis gefaßt, Schwierigkeiten. Das Bild und die Sache gehen beständig ineinander über. <sup>34</sup> ist Bild, <sup>35a</sup> ist aber Mahnung an die Jünger. <sup>35b</sup> wird die Mahnung im Bild fortgesetzt, <sup>36</sup> aber bringt die im Bilde bleibende persönliche Anrede „ihr“. Doch ist das Ganze überhaupt kein durchgeführtes Gleichnis, sondern nur bildhafte Redeweise, darum kann das Ganze doch echt sein.

Matth. 20<sup>1/16</sup>. Jülicher läßt dies Gleichnis mit Verweisung auf <sup>16b</sup> u. 19<sup>30</sup> an Petrus gerichtet sein: bußfertige Sünder, in letzter Stunde gerufen, erhalten ebensoviel wie die korrekten Gerechten. So wäre das

<sup>1)</sup> Siebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Tübingen 1912. S. 163.

Gleichnis als Trost zu Petrus gesprochen. Ich möchte es aber mit Schlatter<sup>1)</sup> umgekehrt als Warnung an Petrus gerichtet sein lassen und zwar eben in Anschluß an die ganze vorhergehende Geschichte. Der Zusammenhang folgende Deutung nahe: Der reiche Jüngling geht fort. Er will nicht a verlassen. Aber Petrus sagt: siehe, wir<sup>2)</sup> haben alles verlassen, was wir uns dafür? Ewiges Leben, sagt Jesus. Das ist die Situation der Erstgedungenen: alles verlassen: des Tages Hitze getragen. Bekommen die später Gedungenen weniger? Jesus sieht eine Gefahr, die in jedem Menschenherzen aufkommt und wirkt ihr entgegen. Wer sind die später Gedungenen? Alle, die nach den ersten Jüngern gewonnen werden. Dann ist die Deutung klar. Das Gleichnis ist eine Warnung an Petrus vor Hochmut und Murren.

Matth. 25<sup>14/30</sup>. Jülicher vermutet in 21, 23, 30 die Hand des Matth., der allegorische Züge hineingetragen habe. Doch halte ich diese Kritik für nicht durchschlagend. Eine große Freude widerfährt dem Treuen. Eine schwere Strafe hat der Faule zu gewärtigen. Ich glaube, daß gerade durch die auffälligen, von Jülicher beanstandeten Züge Jesus zeigen wollte, worfür eine Freude der Herr an seinem Knecht hat und welche Freude Knechte von seinem Herrn widerfährt, ebenso wie das Gegenteil bei faulen Knecht. Welche Strafe soll denn sonst verhängt worden sein? wird doch wohl nicht bloß dagestanden haben: „nehmt ihm das eine Tauch auch noch ab.“

Ob nun diese Betrachtung der Gleichnisse ihnen Gewalt antut, muß sich bei ihrer Verwendung für unser Thema ergeben. Der Gesichtspunkt, mit dem wir an sie herangehen, ist der, daß auch die Einzelzüge nicht unwesentlich sind, nicht zur Ausschmückung dienen, sondern mit Bedacht gewählt sind, mit Rücksicht auf das beabsichtigte Ziel.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Erläuterungen zum N. T. I. Matth. <sup>2</sup>1916, Calv, S. 221 f.

<sup>2)</sup> Beachte das betonte *ἡμεῖς*: ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα: wir nicht der reiche Jüngling.

<sup>3)</sup> Vgl. Schlatter, Die Theologie des N. T. I, 1909, S. 343. Auch in dem Punkt der Auslegung der Gleichnisse verdanke ich Schlatter sehr viel.



FB-3957-D

X

B-3

I. W. W.  
Lithographie  
Frankfurt



D  
 a  
 c





BT215 .F6

Foerster, Werner, 1897-  
Herr ist Jesus : Herkunft und bedeutung

BT  
215  
F6

Foerster, Werner, 1897-

... Herr ist Jesus. Herkunft und bedeutung des urchristlichen Kyrios-bekenntnisses, von lic. theol. Werner Foerster ... Gütersloh, C. Bertelsmann, 1924.

272 p. 23<sup>cm</sup>. (Neutestamentliche forschungen, hrsg. von Otto Schmitz. 2. reihe: Untersuchungen zum kirchenproblem des urchristentums. 1. hft.)

"In seiner jetzigen gestalt ist das werk umarbeitung einer lizentiaten-dissertation, die im winter 1922-1923 der Evang.-theolog. fakultät der Universität Münster vorlag."—Vorwort.

1. Jesus Christ—Divinity. I. Title. II. Series: Neutestamentliche Forschungen, 2. Reihe, 1. Heft.

Library of Congress

BT215.F6

CCSC/mm

(2)

232.8

333709

